N° 28. JANVIER 1922.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'Appel général à la vie mystique et l'appel individuel

(suite)

EXAMEN DES PRINCIPALES DIFFICULTÉS.

Dans deux articles précédents nous avons exposé les raisons qui nous font admettre un appel *général* et *éloigné* à la vie mystique pour toutes les âmes en état de grâce, bien que cet appel ne devienne *individuel* et *prochain* que lorsque se peuvent constater les trois signes classiques du début de la vie mystique, expliqués par saint Jean de la Croix. Cet appel individuel prochain, avons-nous ajouté, reste *suffisant* et inefficace chez ceux qui y résistent, chez les autres il est *efficace*, et de deux manières, soit qu'il conduise seulement aux degrés inférieurs de la vie mystique, soit qu'il conduise plus haut et jusqu'à l'union transformante, sommet du développement normal de la vie intérieure.

Les trois raisons principales que nous avons invoquées pour affirmer l'appel général et éloigné sont : 1° *le principe* radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune : la grâce des vertus et des dons ;

2° Dans le *progrès* de la vie intérieure, la purification de l'âme ne peut être complète que par les *purifications passives*, qui sont d'ordre mystique ; 3° La vie mystique est le prélude normal de la vision béatifique, *fin* de la vie de la grâce.

Cette doctrine suppose, cela va sans dire, celle que nous avons exposée plus haut (1) sur la grâce suffisante et la grâce efficace, et que nous avons résumée dans le mot magistral de Bossuet : « Apprenons à captiver notre intelligence devant l'obscurité divine de ce grand mystère pour confesser deux grâces, dont l'une (la suffisante) laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre (l'efficace) ne lui permet pas de se glorifier en elle-même (2) ».

Faut-il s'étonner que la thèse traditionnelle de l'appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique rencontre des obscurités ou des difficultés ? Ces difficultés ne sont pas plus grandes que celles qu'on a élevées contre la doctrine communément enseignée dans l'Église sur le salut offert et possible à tous les hommes, qui ont l'usage de la raison, même à ceux qui n'ont pu entendre la prédication de l'Évangile ; tous reçoivent la grâce suffisante (au moins éloignée) pour parvenir à la vie éternelle.

S'il en est ainsi, et si la vie mystique est le prélude de celle de l'éternité, pourquoi ne pas admettre l'appel général et éloigné que nous défendons ici ?

Voyons les principales difficultés qu'il soulève.

On a objecté : 1° Cette thèse prétend s'appuyer sans doute sur les principes de saint Thomas relatifs à l'augmentation de la grâce des vertus et des dons, mais saint Thomas, qui est une autorité en théologie dogmatique et morale, n'en est pas une en théologie mystique. 2° De plus, à voir les choses non dans l'abstrait, mais concrètement, on s'aperçoit que les conditions de la vie mystique man-

(1) *Vie Spirituelle*, avril et mai 1920.

(2) Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.), et index général des œuvres de Bossuet, au mot *Grâce* (résistance à la grâce).

quent généralement aux âmes chrétiennes, et cela sans qu'il y ait de leur faute. 3° Il ne faut pas oublier non plus que certaines âmes n'ont reçu qu'un ou deux talents, et non cinq. 4° Enfin la doctrine de l'appel général, même éloigné, semble de nature à porter les uns à la présomption et à l'illusion, et les autres au découragement. Examinons ces différents points.

*
* *

1° *L'autorité de saint Thomas en matière mystique.*

La première des trois raisons que nous avons invoquées plus haut en faveur de l'appel général et éloigné à la vie mystique est que le principe radical de cette vie est la grâce des vertus et des dons conférés à tous les justes : les dons, nous enseigne saint Thomas, sont le principe de la contemplation infuse ; or étant connexes avec la charité, ils se développent avec elle, et elle ici-bas doit toujours grandir.

On a contesté la valeur de cette preuve en prétendant que saint Thomas n'a pas connu les états mystiques, décrits seulement plus tard par sainte Thérèse ; comme s'il n'y avait pas eu des mystiques et de très grands avant le XVI[e] siècle.

On a ajouté que dans les articles de la *Somme Théologique*, II[a] II[ae] q. 180, sur la contemplation, il n'est pas question de la contemplation mystique proprement dite, mais d'une simple transposition dans l'ordre surnaturel de la contemplation aristotélicienne. La doctrine thomiste des dons du Saint-Esprit, dit-on enfin, ne peut expliquer que la contemplation au sens large, telle que l'admettaient les anciens et encore saint Jean de la Croix, mais elle est insuffisante pour expliquer les divers degrés de l'oraison mystique proprement dite, accompagnés de ligature et

d'extase, tels que nous les décrit dans le *Château de l'âme* sainte Thérèse (1).

Il y a là manifestement une grave erreur historique et une très grande méconnaissance de la doctrine de saint Thomas, étudiée d'une façon matérielle et superficielle.

Le grand Docteur, comme le montre sa vie (2), connaissait, et non seulement par les livres mais par expérience personnelle, les états mystiques même les plus élevés ; nul doute en particulier pour l'extase et le ravissement, dont il a d'ailleurs souvent parlé. Et si l'on nous concède qu'il a connu les degrés supérieurs de la contemplation dont parle, avec les anciens, après Tauler et Ruysbroeck, saint Jean de la Croix, nous ne demandons rien de plus ; car saint Jean de la Croix, comme Denys, parle sans aucun doute de la contemplation mystique proprement dite et de la plus élevée. Nullement inférieur à sainte Thérèse, il la dépasse même du fait qu'il est à la fois un très grand mystique et un théologien. Il est incontestablement à ce titre une des plus grandes autorités de la théologie mystique (3).

(1) Telles sont les objections présentées dernièrement dans la revue allemande *Theologie und Glaube*, 1 heft 1921, par Dom Al. Mager, O. S. B., qui étudie la contemplation mystique surtout du dehors et ne parvient guère, à cause de cela, à la distinguer des phénomènes concomitants, accidentels, ou non nécessaires, comme la ligature et l'extase. Il est ainsi conduit à s'éloigner notablement de la doctrine généralement reçue dans son Ordre.

Sa thèse est non seulement contraire à celle que soutiennent ici, avec nous, plusieurs religieux bénédictins, mais aussi à celle si nettement exprimée par une des gloires de ce grand Ordre, Louis de Blois, le défenseur de Tauler, dans son admirable *Institutio spiritualis*, ch. XII, § 1 : « Celui qui persévère dans l'oraison obtient *ordinairement* l'union mystique. » — Ce chapitre capital, soit dit en passant, fut supprimé, dans une édition de cet ouvrage, par un reviseur qui avait une sainte frayeur de la mystique.

(2) *Acta Sanctorum*, 7 mars.

(3) Comme le montre M. Saudreau, *État mystique*, 2e éd., p. 108 et 358, au début du XVIIe siècle, par suite d'une suspicion contre les doctrines mystiques, les œuvres de saint Jean de la Croix furent l'objet d'ardentes critiques. Alors, pour le défendre, certains Carmes

De plus, dans les articles de la *Somme Théologique*, IIª IIᵃᵉ q. 180, saint Thomas traite sûrement de la contemplation mystique proprement dite. Il y cite en effet non seulement Aristote, mais surtout les docteurs proprement mystiques, comme Denys et Richard de Saint-Victor. Il se demande même, à l'article 5, si cette contemplation peut arriver ici-bas jusqu'à la vision béatifique transitoire (per modum transeuntis), dont il a longuement parlé en traitant du ravissement (IIª IIᵃᵉ q. 175, et de Veritate q. 13).

Mais bien certainement, pour saint Thomas et comme pour tous les maîtres, l'extase ou l'aliénation des sens n'est pas de l'essence de la contemplation mystique même très élevée ; c'est un phénomène en quelque sorte extérieur, qui accompagne *parfois*, mais assez rarement, soit la prophétie, qui est une grâce gratuitement donnée (*gratis data*), soit la contemplation, qui, par les dons du Saint-Esprit, se rattache à la grâce sanctifiante (1). Il est sûr, selon saint

imaginèrent de soutenir que les états contemplatifs dont il parle sont des états inférieurs à ceux décrits par sainte Thérèse et d'une autre espèce. Sainte Thérèse, qui jouissait déjà d'une autorité incontestée, a traité, disait-on, de la contemplation extraordinaire; au contraire, Jean de la Croix est le grand maître d'une autre contemplation que nous pouvons *acquérir* par notre industrie, avec le secours ordinaire de la grâce, de la *contemplation acquise*. Saint Jean de la Croix ne serait donc pas un auteur mystique, il n'aurait traité que de l'ascétisme. Mais personne ne soutient plus aujourd'hui cette étrange théorie. Et le P. Nicolaus de Jésus-Marie montre, dans son *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, P. II, c. IV, que non seulement dans la *Nuit obscure*, mais dans *la Montée*, II, c. 13, 14, 15, il s'agit déjà de la contemplation *infuse* ou *passive*; cf. *Études Carmélitaines*, juillet 1912, p. 263, 270, trad. de ce chapitre.

(1) De ce que le ravissement n'est pas de l'essence de la contemplation mystique, il ne faudrait pourtant pas le ranger parmi les grâces *gratis datae*. Il n'est pas cité dans l'énumération de ces grâces, donnée par saint Paul (I Cor., XII, 8), et expliquée par saint Thomas (Iª IIæ, q. 111, a. 4). Il est seulement, comme nous venons de le dire, un *phénomène* qui *accompagne* parfois soit la prophétie, soit la contemplation.

Il faut en dire autant de certaines *paroles intérieures*, qui ne sont pas ordonnées premièrement, comme les grâces *gratis datae*, à la sanctification du prochain, mais à celle de l'âme qui les reçoit; par ex. : « Veux-tu être purifiée ? » — « C'est bien, sois en paix, c'est là

Thomas et selon l'enseignement commun, que telle âme aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime qu'une autre avec des ravissements extraordinaires (1). La Sainte Vierge n'avait pas d'extase, saint Joseph de Cupertino en avait très fréquemment, certains saints en ont eu dès leur enfance, et plus tard beaucoup moins ; généralement l'extase n'existe plus dans l'union transformante.

Pas plus que l'extase, la ligature de l'imagination, qui rend le raisonnement absolument impossible, n'est selon saint Thomas de l'essence de la contemplation infuse. C'est bien aussi l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, selon lesquels il peut y avoir des distractions dans l'état mystique, dont certaines personnes, disent-ils, ont tort de sortir en voulant trop discourir. De même les idées infuses, semblables à celles des anges, ne sont pas plus requises pour la contemplation mystique, que pour la révélation prophétique : cf. IIª IIᵃᵉ q. 173, a. 2.

Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Aussi la contemplation dont il parle dans la question 180 de la IIª IIᵃᵉ, sans rien avoir de miraculeux, ou de proprement extraordinaire, n'est pas inférieure à celle décrite par Denys. Il distingue même (article 6) les trois degrés, appelés par Denys : *le mouvement droit*, qui s'élève directement à Dieu en partant du spectacle des choses sensibles ou de la connaissance des paraboles évangéliques ; *le*

le pur amour. » — « Viens, entre, demeure. » Ces paroles, qui sanctifient surtout l'âme qui les entend, et souvent ne sont connues que d'elle seule, ne sont pas des grâces *gratis datae*; elles ne constituent pourtant pas l'union mystique ou la contemplation; elles en sont seulement un phénomène concomitant, transitoire. Elles peuvent être très rares et cesser tout à fait sans que la contemplation cesse. Il y a des âmes qui sont certainement dans l'état mystique depuis longtemps, et qui n'ont entendu qu'une ou deux paroles intérieures ou même aucune.

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 173, a. 3. C'est ce que dit aussi le P. Lallemant, S. J. *Doctr. spirit.*, VIIᵉ Pr., ch. IV, a. 7. — Voir A. Saudreau, *L'État mystique* 2ᵉ éd. 1921, p. 80, 89, 190.

mouvement brisé, qui s'y élève par le raisonnement en partant des vérités intelligibles ou des mystères du salut ; *le mouvement circulaire*, au-dessus de toute connaissance sensible et de tout raisonnement : contemplation intuitive et aimante de Dieu considéré, dans l'obscurité de la foi, comme supérieur à toutes les idées que nous pouvons avoir de Lui.

Or ce mouvement circulaire se trouve surtout dans la contemplation *infuse*, proprement mystique, de l'aveu même des auteurs qui la distinguent de la contemplation acquise (1).

Saint Thomas parle même, en commentant Denys, de la *grande ténèbre*, expression qui désigne la contemplation mystique la plus haute (2), comme le dit souvent saint Jean de la Croix en traitant de la Nuit obscure de l'esprit (*Nuit*, l. II).

Le saint docteur a enfin montré, contre Hugues de Saint-Victor, que cette contemplation mystique supérieure ne peut pas être une intuition immédiate et positive de Dieu, mais seulement une connaissance analogique et par négation, qui reste dans l'ordre de la foi obscure (3). Aucune idée créée (acquise ou infuse) ne peut représenter *tel qu'il est en soi* l'Être même, la Pensée infinie, l'Amour sans mesure (4). Seule la vision béatifique, parce qu'elle exclut toute idée intermédiaire, peut être une intuition immédiate et positive de l'essence divine, de la Déité comme telle, ou de la vie intime de Dieu (5).

(1) Cf. par exemple Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa Theologiae mysticae*, t. II, de contemplatione circulari.

(2) S. Thomas, in l. *De Divinis Nominibus*, c. vii, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam, per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae, quam perscrutari non possumus. » — Item I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

(3) Cf. II^a II^{ae}, q. 5, a. 1. — *De Veritate*, q. 18, a. 1.

(4) I^a, q. 12, a. 2.

(5) I^a, q. 12, a. 1, 2, 4, 5. — Voir sur ce point la deuxième édition de *l'État mystique* de M. A. Saudreau : Appendice II : L'état mystique

Aussi les théologiens mystiques qui ont le plus étudié saint Thomas et saint Jean de la Croix, comme Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera, Joseph du Saint-Esprit, pensent-ils qu'il y a parfaite harmonie entre les principes de ces deux grands maîtres. Saint Jean de la Croix, comme avant lui Tauler et Ruysbroeck, ajoute certes bien des précisions, mais elles étaient virtuellement contenues dans les principes du Docteur Angélique, et ce sont ces principes qui permettent de les bien entendre et de cheminer sûrement en ces difficiles questions.

Quant à sainte Thérèse, ne voulant pas faire une *étude théologique*, mais seulement une *description* des oraisons mystiques, elle les considère comme des *faits* reconnaissables à *certains signes*, sans chercher à déterminer précisément leur *nature*, ni à les rattacher à leurs principes prochains. Aussi ne s'efforce-t-elle pas de discerner en chacun *le caractère vraiment essentiel* et *les phénomènes concomitants et accidentels*, bien qu'elle fasse d'utiles remarques à ce sujet. Saint Jean de la Croix, lui, étant théologien, considère davantage ce qu'il a d'essentiel en ces oraisons et quel est leur rapport avec la grâce des vertus et des dons. Le théologien ne peut en effet se contenter de décrire les faits, il doit les rattacher à leurs principes, ou les expliquer par leur cause.

Si l'on veut soutenir, contre l'enseignement commun, que les dons du Saint-Esprit ne sont pas les principes de la contemplation mystique proprement dite, s'ils ne suffisent pas même à expliquer l'oraison de quiétude, si d'autre part la vie mystique ne se rattache pas aux grâces *gratis datæ*, comme on en convient (1), qu'on veuille bien nous

ne comporte nullement la perception (immédiate et positive) de l'Être divin (p. 304-357). La critique que fait M. Saudreau de la théorie de la perception immédiate de Dieu est parfaite conforme aux principes de saint Thomas. Nous y reviendrons, en faisant prochainement le compte-rendu de cet excellent ouvrage.

(1) Dom A. Mager en convient sans difficulté, il croit même qu'au-

dire quel en est le principe, jusqu'ici ignoré des théologiens. Faut-il, au-dessus des vertus acquises, au-dessus des vertus infuses, au-dessus des dons, admettre encore comme une faculté supérieure? Ou faut-il renoncer à expliquer les faits mystiques, qui ne pourraient plus dès lors être objet de la science théologique? Ceux qui se contentent de la psychologie expérimentale et descriptive admettront cette dernière position : s'en tenir aux faits, sans chercher à les rendre intelligibles ; autant renoncer à la pensée (1).

cun théologien n'a rattaché la contemplation infuse aux grâces *gratis datae*, et qu'il est donc inutile de réfuter cette théorie qui n'existerait pas. En quoi il se trompe; tout récemment encore, le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, dans les *Études Carmélitaines*, janv.-avril 1920 et janv.-avril 1921, résumait la *Disceptatio mystica* du P. Antoine de l'Annonciation, C. D., où cette théorie est enseignée. Le P. Marie-Joseph l'accepte lui-même comme l'expression de la doctrine traditionnelle du Carmel, parce qu'il n'a pas vu que les principaux théologiens mystiques de son Ordre, comme Joseph du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, avec notre Vallgonera, la rejettent. Voir Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus Theol. scolasticae-mysticae*, t. II, p. 224 et 236. Nous y reviendrons.

Cette théorie existe si bien, que le P. Poulain et Mgr Farges mettent couramment la contemplation infuse dans la même catégorie de faits extraordinaires que les grâces *gratis datae*.

(1) Quelques-uns diront que la contemplation infuse ou mystique est, de sa nature même, absolument extraordinaire, parce qu'elle dépasse tellement le mode humain de connaître qu'elle exclut *tout concours de l'imagination*. Nous reconnaissons qu'il en est ainsi dans certaines grâces extraordinaires, certaines visions intellectuelles, dans celle surtout dont fut favorisé saint Paul élevé au troisième ciel. Mais cela n'est certainement pas de l'essence de la contemplation infuse, selon l'enseignement même du plus élevé peut-être des mystiques, Denys (*de Cœl. Hierarch.*, c. 1), que suit et cite saint Thomas, *de Veritate*, q. 18, a. 5. Dans la contemplation infuse on peut ne faire nullement attention aux images, sans qu'elles soient totalement exclues pour cela. Déjà dans le cours ordinaire de la vie, celui qui pour manger se sert d'une fourchette, n'y fait généralement pas attention. Le philosophe ou le théologien spéculant sur la substance, supérieure aux phénomènes accessibles à l'imagination, ou spéculant sur la Déité, supérieure à l'être, à l'un, au bien, n'a plus qu'une image verbale, un mot, et il n'y prend pas garde. Dans la contemplation

Pour en revenir à l'autorité de saint Thomas en matière mystique, il faut conclure : Etant donnée la très haute conception qu'il se faisait de la théologie dogmatique et morale, comme nous l'avons déjà expliqué (1), saint Thomas était conduit dans les questions de la grâce, des vertus théologales, des dons, de la contemplation, du ravissement, à donner de la façon la plus sûre et la plus élevée, quoique très sobre, *les principes* de la théologie mystique. Et par là, le Saint-Père le rappelait récemment dans une lettre au directeur de *La Vie spirituelle* (2), saint Thomas est une autorité incontestable en cette partie de la théologie comme dans les autres. Pour s'en convaincre il suffit de se rappeler l'idée très haute qu'il se fait de « la grâce des vertus et des dons », participation réelle et formelle de la nature divine, et donc infiniment supérieure à la nature angélique, à toute nature créée et créable (3).

*
* *

2° *Les principales conditions, ordinairement requises à la vie mystique, manquent-elles généralement aux âmes intérieures généreuses ?*

Pour arriver à la contemplation mystique, il y a, nous dit-on, des conditions irréalisables pour la plupart des âmes, si généreuses soient-elles. Il faut un milieu spécial comme la Chartreuse ou le Carmel, où l'on trouve habituellement le silence, la solitude, de longues heures de prière. A défaut de ce milieu, il faut un tempérament spé-

infuse, qui fait l'effet d'une grande ténèbre, on peut avoir dans l'imagination l'impression de la nuit, à d'autres moments celle d'une lumière ou celle qui fait penser à la vie.

(1) *Vie Spirituelle*, oct. 1919 : Objet et méthode de la théologie mystique.

(2) *Ibid.*, déc. 1921.

(3) *Ibid.*, janvier 1920, p. 225...

cial qui porte au recueillement, à l'oraison prolongée. Enfin il faut une direction appropriée, qui oriente l'âme de plus en plus vers la vie contemplative. Or ces conditions manquent généralement à la plupart des âmes intérieures généreuses, qui sont retenues dans le monde, ou à celles qui entrées en religion se trouvent dans des Ordres actifs ou même dans des Ordres mixtes. Les soucis d'administration, chez les supérieurs, les nécessités du travail intellectuel, chez le prêtre voué à l'enseignement, s'opposent aussi à l'éclosion de la vie mystique proprement dite, même chez des âmes intérieures très attachées à leurs devoirs.

A cela nous répondrons : 1° même si les conditions susdites, difficilement réalisables pour beaucoup, étaient nécessaires, il n'en faudrait pas conclure : La vie mystique n'est pas le sommet normal du développement de la vie de la grâce. Il faudrait dire seulement : Pour atteindre *ce sommet* il faut des conditions bien difficilement réalisables dans le monde ou même dans une vie religieuse qui n'est pas très fervente; tout comme le cèdre n'atteint le sommet de son développement normal que dans certain climat et certaine terre.

2° De plus, les conditions énumérées, tout en étant fort utiles, ne sont pas les principales. Nous reconnaissons certainement que le milieu extérieur a son importance, qu'il est aussi des tempéraments calmes beaucoup plus disposés à la vie contemplative que des tempéraments inquiets et agités (1). Il se peut bien, avons-nous dit, que parmi ces derniers, même avec une assez grande générosité, certains

(1) S. Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 4, ad 3) remarque : « Certains par l'impétuosité de leurs passions sont plus aptes à la vie active..., d'autres par nature même sont calmes et ont une pureté de cœur qui les rend plus aptes à la contemplation... Les premiers peuvent par l'exercice de la vie active se disposer à la contemplation, et les seconds, en acceptant généreusement de se livrer à quelques exercices de la vie active, se rendre plus aptes à la contemplation. » Ainsi donc *tous* doivent y tendre comme au prélude normal de la vie du ciel.

n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de l'existence ici-bas. Enfin il est sûr que très souvent une mauvaise direction laisse végéter les âmes ou les détourne de la contemplation infuse, tandis qu'une autre les orienterait nettement dans ce sens.

Mais enfin, si importantes que soient ces conditions, elles restent assez extérieures en comparaison d'autres qui sont les principales. Ici encore, il en est comme pour le salut, possible à tous les adultes de conscience, même à ceux qui ne sont pas nés dans un milieu chrétien, qui ont de fortes inclinations au mal, et qui n'ont pu entendre la prédication évangélique ; s'ils font généralement ce que leur conscience leur dit, ils seront mystérieusement conduits, de grâce en grâce et de fidélité en fidélité, à la vie éternelle.

Les conditions principales, ordinairement (1) requises pour la vie mystique, sont *intérieures* ; elles accompagnent généralement l'appel individuel prochain à la contemplation dont nous avons parlé plus haut ; et chez les âmes très généreuses elles peuvent suppléer aux conditions extérieures si ces dernières sont irréalisables.

Quelles sont-elles ? Les auteurs spirituels les ramènent assez souvent à cinq : 1° une grande pureté de cœur, 2° la simplicité de l'esprit, 3° une humilité déjà profonde, 4° l'amour du recueillement et la persévérance dans l'oraison, 5° une fervente charité (2).

Ces dispositions intérieures, qui peut dire : Je ne puis pas les avoir, elles sont au-dessus de mes forces et des grâces qui me sont offertes ? Saint Jérôme écrit : « Quelqu'un peut bien me dire : Je ne puis jeûner, mais peut-il dire : Je ne puis aimer ? Un autre peut bien dire : Je ne

(1) Elles ne sont pourtant pas toujours requises, car parfois la contemplation mystique est accordée à des âmes encore bien imparfaites.

(2) Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. D., *Summa Theologiae mysticae*, dernière édit., t. II, p. 305.

puis conserver la virginité, ni vendre tous mes biens pour en donner le prix aux pauvres ; mais peut-il dire : Je ne puis aimer mes ennemis ?... Il suffit de rentrer dans son cœur..., car ce n'est pas dans des régions lointaines que se trouve ce que Dieu demande de nous » (l. I Comm. in Matth., c. 5).

Par contre, pour peu qu'on se laisse aller à la négligence, combien il est facile de manquer aux conditions intérieures que nous venons d'énumérer !

La pureté du cœur, dont parle Notre-Seigneur, lorsqu'il nous dit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », est le fruit de la mortification extérieure et intérieure. Cela coûte, bien sûr ; il faut n'avoir aucune attache au péché, on ne doit plus se pardonner ses défauts, ni faire la paix avec eux. Il faut entrer dans la voie étroite, qui conduit à la vraie vie, et l'on comprend plus que jamais les paroles : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Il faut aussi être prêt à passer par le feu des souffrances, car la pureté du cœur doit grandir, avec la contemplation, par les épreuves purificatrices que Dieu ne manque pas d'envoyer à ceux qui désirent humblement et ardemment sa divine intimité. Il est jaloux, comme dit l'Écriture, il ôte les personnes et les choses auxquelles l'âme s'attacherait, et il l'a fait passer par un creuset pour la dépouiller de toutes ses scories. Lorsque les inclinations désordonnées, les troubles de la sensualité, de l'égoïsme, de l'amour-propre, de l'orgueil intellectuel et spirituel, ont disparu, le cœur purifié est comme un miroir limpide où se reflète la beauté de Dieu. Or qui peut dire : Je ne puis pas avoir le cœur pur ?

La simplicité de l'esprit naît de cette pureté du cœur et, comme elle, doit être vivement désirée par tous. L'Écriture en parle souvent : « C'est avec les âmes simples que parle le Seigneur (1) » ; « Si ton œil est simple, tout ton corps sera éclairé (2) » ; « Soyez prudents comme les ser-

(1) *Prov.*, III, 32.
(2) *Matth.*, IV, 22.

pents, et simples comme les colombes (1) ». Sans cette condition, impossible d'avoir à un haut degré la sagesse, qui s'apprend de Dieu sans arrière-pensée, « quam sine fictione didici (2) ».

Cette simplicité d'esprit ne consiste pas évidemment à dire sans façon tout ce qui nous passe par l'esprit et par le cœur, au risque de nous contredire du jour au lendemain, lorsque les circonstances et impressions auront changé. C'est là, malgré certaines apparences, tout le contraire de la simplicité, c'est la confusion, le trouble, l'incohérence et la divagation. La simplicité dont nous parlons, participation de celle de Dieu, consiste déjà à voir en Lui toutes choses, tous les événements, heureux ou malheureux, toutes les personnes, amies ou ennemies, tout ce que nous avons à faire d'agréable ou de pénible. De là une très grande unité d'esprit, on voit d'en-haut toutes choses comme voulues ou au moins permises par Dieu pour sa gloire et celle de ses élus. Or il est clair que tous nous devons aspirer à cette unité et simplicité supérieure de l'esprit ; elle suppose que le don de sagesse s'est déjà développé en nous, et l'âme qui la possède non seulement à certaines heures, mais habituellement, est bien près de la contemplation mystique, si elle ne l'a pas déjà.

Cette simplicité se manifeste par une grande rectitude de vie ; de ce point de vue saint Thomas en parle à propos de la vertu de vérité ou véracité opposée au mensonge. « La simplicité, dit-il, est contraire à la duplicité, par laquelle on se montre autre que ce que l'on est intérieurement. » C'est une parfaite droiture, et même une certaine candeur, au bon sens du mot, qui nous porte à avouer très facilement nos défauts, parce qu'on ne cesse de voir l'unique nécessaire au-dessus de tout. Avoir généralement dans nos rapports avec nos semblables la simplicité de la colombe, et, qui plus est, savoir, sans l'amoindrir, la conci-

(1) *Matth.*, x, 16.
(2) *Sagesse*, vii, 13.

lier avec la prudence du serpent, c'est être déjà très éclairé de la lumière de la divine sagesse, et c'est une disposition très prochaine à la contemplation mystique. Or, qui peut dire que cette simplicité supérieure n'est pas généralement à la portée des âmes généreuses ?

L'humilité du cœur, pas plus que les précédentes dispositions, n'est chose inaccessible, et même elle naît d'elles, à la vue de la distance qui sépare l'infinie perfection de Dieu du néant de la créature, incapable par elle seule d'exister, d'agir, de se diriger comme il faut. Celui qui a cette vertu à un degré déjà élevé, celui qui est heureux de reconnaître son néant et son abjection devant Dieu, celui qui aime d'être rien pour que Dieu soit tout, celui qui aime à s'humilier devant ce qu'il y a de divin en toute autre âme, celui-là est disposé à la grâce de la contemplation. « Je te rends grâce, ô Père, dit Notre-Seigneur, d'avoir caché ces choses aux prudents et aux sages et de les avoir révélées aux petits (1). » « Si vous ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (2) » ; mais si vous le devenez, vous y entrerez, et c'est par la contemplation qu'on y entre d'une façon quasi expérimentale dès ici-bas. « Prenez mon joug et recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes (3) » ; c'est surtout dans la contemplation aimante qu'on le trouve ce repos de l'âme. « Dieu résiste aux superbes et c'est aux humbles qu'Il donne sa grâce (4) », et Il les fait humbles pour les combler. Cette humilité dispose à la contemplation, car elle chante déjà la gloire de Dieu. S'il y a peu de contemplatifs, dit l'*Imitation*, c'est surtout parce qu'il y a peu d'âmes profondément humbles. Pour recevoir la grâce de la contemplation, il faut généralement avoir fait un acte profond de vraie humilité, un acte qui a son retentissement sur

(1) *Matth.*, XI, 25.
(2) *Matth.*, XVIII, 3.
(3) *Matth.*, XI, 29.
(4) *S. Jacques*, IV, 6.

toute la vie. Quand une âme a reconnu souvent et pratiquement que toute son existence dépend absolument de Dieu, qu'elle ne subsiste que par Lui, qu'elle n'agit bien que par sa grâce, qui opère en nous le vouloir et le faire, qu'elle ne se dirige bien que par sa lumière, qu'elle-même très souvent n'a fait autre chose que pécher, qu'elle est une servante inutile et méprisable, alors elle arrive généralement à recevoir la grâce dont nous parlons.

L'amour du recueillement et *la persévérance dans l'oraison* sont encore une disposition qui ne saurait manquer aux âmes vraiment généreuses. Sans doute il faut ici savoir réagir contre l'agitation de ce qu'on appelle souvent aujourd'hui la vie intense. Ce n'est pas de la vie, c'est une fièvre, une maladie qui dispose à la mort ; c'est le matérialisme en action, qui, après s'être détourné de Dieu et de la vraie vie de l'esprit, en cherche l'équivalent dans l'ordre des choses matérielles, en les multipliant le plus possible, et en rendant toujours plus intense l'activité qui s'y dépense souvent en pure perte. On a beau multiplier le fini et vouloir le parcourir tout entier en une course folle, il ne sera jamais l'équivalent de l'Infini. Aux yeux du vrai contemplatif, ces partisans de la vie intense doivent apparaître comme des cadavres ambulants, des morts qui semblent courir, selon le refrain de la ballade : « hourra, hourra, les morts vont vite... »

« Faut-il s'étonner du dépérissement de la foi, dit un traducteur récent de Tauler, alors qu'on n'a plus le temps d'y penser? Le matériel a étouffé le spirituel. Et cependant comme il y a toujours dans le cœur de l'homme le désir de Dieu et que sa destinée n'a pas changé, il y a aujourd'hui plus que jamais un malaise indéfinissable, les âmes se meurent et souffrent du désir inconscient et de la soif de l'Infini » (1). Ce malaise doit par réaction susciter beaucoup de vocations contemplatives.

(1) Cf. *Œuvres de Tauler*, traduites par le P. Noël, O. P., t. IV, p. 215-216, note du traducteur.

Le matérialisme en action s'étend, hélas ! aux choses de l'esprit et empêche beaucoup d'âmes de croire qu'elles sont appelées à la contemplation ; il les détourne du recueillement et de la persévérance dans l'oraison. Il y a en effet, même sur les choses sacrées, une science matérialisée, une science au kilo, qui, au lieu d'un jugement doctrinal fondé sur les principes, nous fournit un fatras d'informations matérielles, souvent inutiles, qu'on ne parvient pas à ordonner et à classer. Il semble que plus il y en a, plus la science grandit, et en réalité cette multiplicité toute matérielle nous éloigne de l'unification du savoir, de cette vue supérieure d'ensemble, qui mérite le nom de sagesse et celui de contemplation lorsqu'elle s'accompagne de l'amour de Dieu.

Il est sûr que si l'on veut étudier le présent problème de l'appel général des âmes à la vie mystique d'après les seules méthodes de cette science matérialisée, on n'aboutira jamais à une solution doctrinale, on déclarera qu'on ne peut conclure, et ce scepticisme ne sera certes pas une supériorité. Il en sera tout autrement si l'on étudie ce problème à la lumière de la sagesse théologique, dans les œuvres des Maîtres, des grands, et à la lumière aussi du don de sagesse, puisque c'est de lui surtout qu'il s'agit dans la question.

Ici sur les dangers d'une étude toute matérialisée, pour une âme religieuse qui devrait aspirer à la contemplation, on ne saurait trop rappeler l'enseignement de Tauler. Parlant même des religieux, il remarque que certains sont comme des citernes, qui ne reçoivent que l'eau des égouts, et non pas celle qui vient de la source d'eau vive. Pas de vie intérieure, tout est au dehors, de là l'orgueil. Citernes, dit-il, ces intellectuels infatués d'eux-mêmes, de leur intelligence tout entière nourrie par les images des créatures ; tout cela ne résiste pas aux épreuves et sera confondu à la mort (1).

(1) Voir Tauler, 1er sermon sur l'Ascension, éd. Noël, t. II, p. 401.

Expliquant ailleurs la parabole des invités qui ne voulurent pas venir au festin du père de famille, il dit : « Oh! qui pourrait de nos jours compter les hommes qui agissent ainsi... On ne voit que gens préoccupés de leurs affaires, et je ne parle pas seulement des séculiers, je parle aussi des ecclésiastiques et des religieux. Que de négoces, que d'innombrables occupations distraient et absorbent continuellement le monde! Quand on y pense, c'est vraiment à en avoir le vertige! On s'entoure de tant de choses diverses... Assurément la dixième partie de tout cela suffirait, car enfin le temps que nous passons ici-bas est si court, si incertain! Nous devrions nous souvenir que ce n'est qu'un passage vers l'éternité, et alors, nous ferions un usage modéré des choses temporelles, nous nous contenterions du nécessaire dans la vie. Que dis-je? Il vaudrait mieux mourir de faim, au milieu de la route, que de se laisser encombrer et crucifier par tant d'innombrables occupations (1). »

Tauler parle ici, non pas certes du travail apostolique qui est le rayonnement de la vie intérieure, mais d'innombrables occupations inutiles ou tout au moins *non sanctifiées*. Et si ce qu'il écrit était vrai de son temps, que dire du nôtre? On ne s'étonne pas que, dans de pareilles conditions, petit soit le nombre des âmes qui arrivent à la contemplation. Mais ces conditions sont le désordre même, qui détourne du recueillement et de l'oraison nécessaires à toute vie intérieure. Alors on ne comprend que trop pourquoi Notre-Seigneur dit, à la fin de la parabole des invités : « Beaucoup sont appelés, peu sont élus. »

Dans une vie chrétienne normale, au contraire, même dans le monde, il n'en est pas ainsi; les âmes généreuses, sans trop de difficultés, arrivent, par la méditation, à une oraison affective très simple et spontanée. Or celle-ci est

(1) Tauler, 2e sermon sur le 20e Dim. après la Trinité, trad. Noël, t. IV, p. 215.

une excellente *disposition* à la contemplation mystique ou infuse (1).

La dernière de ces dispositions est une *fervente charité* pour Dieu et le prochain. L'amour de Dieu en effet nous unit à Lui, et les dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation infuse, étant connexes avec la charité, se développent avec elle, avons-nous dit. « Le don de sagesse en particulier juge des choses divines, par une certaine connaturalité avec elles, connaturalité fondée sur la charité qui nous unit à Dieu (2). » On ne conçoit donc pas qu'une âme parvienne à une haute charité, sans avoir un degré proportionné du don de sagesse, comme disposition habituelle ; or le Saint-Esprit, redisons-le, inspire et éclaire généralement les âmes selon le degré de leur docilité habituelle. Non seulement ces âmes désirent ardemment et demandent humblement la grâce de la contemplation, qui fera grandir leur amour et leur adoration, mais elles ne peuvent s'empêcher de dire : « Dieu est si beau, tout en lui mérite l'admiration jusqu'à l'oubli de tout, pour ne se complaire qu'en Lui. Quelle souffrance que celle de constater combien Il est peu connu, combien peu d'âmes admirent son infinie grandeur. Que de chrétiens l'aimeraient, s'ils connaissaient expérimentalement sa bonté et sa tendresse, si différente de ce que l'on entend généralement par ce mot. Ils l'aimeraient jusqu'à l'oubli total d'eux-mêmes et du monde, pour retrouver toutes les âmes en Lui, comme elles sont aimées de Lui. »

Par là s'explique que la grâce de la contemplation infuse est *ordinairement* accordée aux parfaits, comme l'ensei-

(1) Les théologiens qui suivent saint Thomas et saint Jean de la Croix n'ont jamais admis que la contemplation dite acquise soit ici-bas le terme du progrès spirituel, ils y voient une disposition prochaine à la contemplation infuse. Ils s'accordent à dire avec Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa Theol. myst.*, t. II, p. 309 : « Contemplatio acquisita cum auxilio gratiae comparata, est *optima dispositio* ad contemplationem supernaturalem. »

(2) II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 2.

gnent beaucoup de théologiens (1). Les parfaits ont en effet mérité au sens strict (*de condigno*) un degré élevé du don de sagesse, considéré comme disposition habituelle, et ils ont ainsi mérité au moins au sens large (*saltem de congruo*) (2) les inspirations actuelles supérieures proportionnées à ce degré du don de sagesse (3).

On voit donc que les principales conditions ordinairement requises à la vie mystique ne manquent pas généralement aux âmes intérieures vraiment généreuses, même si elles sont retenues dans le monde et ne peuvent jouir du silence et de la solitude du cloître. A l'exemple de sainte Catherine de Sienne, elles peuvent se faire une cellule intérieure dans leur cœur, et y trouver Dieu.

*
* *

3° *Que penser des âmes qui n'ont reçu qu'un ou deux talents?*

Est-il moralement possible pour ces âmes de parvenir à l'intimité divine dont nous parlons? — Alors même qu'elles ne le pourraient que très difficilement, il ne s'ensuivrait pas que cette divine intimité soit quelque chose d'extraordinaire par sa nature même. Tous les chênes d'une forêt n'atteignent pas le sommet de leur développement normal, il y en a qui restent de petite taille. Il y a quelque chose d'analogue dans l'ordre spirituel : Dieu jette

(1) Cf. Philippe de la Sainte-Trinite, C. D., *Summa Theol. myst.*, t. II, p. 310, et Antonius a Spiritu Sancto, C. D., Vallgornera, O. P., qui parlent exactement de même, au même endroit de leur *Traité de Mystique*.

(2) C'est l'expression même des théologiens que nous venons de citer; cf. Philippe, ibid., p. 311.

(3) C'est la principale raison pour laquelle nous ne pouvons admettre la thèse récemment soutenue par Mgr Farges et M. Pourrat, qui considèrent la contemplation mystique comme extraordinaire par sa nature même.

dans les âmes la semence divine plus ou moins belle, selon son bon plaisir, et cette semence trouve parfois de tels obstacles qu'il est bien difficile alors qu'elle atteigne tout son développement normal.

Il faut cependant se rappeler ce que dit saint Thomas : « La moindre grâce peut résister à n'importe quelle tentation de la concupiscence » (1); c'est-à-dire la moindre grâce suffisante donne ce pouvoir, et la moindre grâce efficace le fait passer à l'acte. Cela est vrai, comme le remarquent Cajetan (2), Gonet (3) et plusieurs autres thomistes, de la moindre grâce suffisante prise en soi, mais peut-être pas de cette grâce en tant qu'elle est dans un sujet à la fois très faible et très tenté. Ainsi la chaleur de l'eau bouillante chasse le froid, mais l'eau n'étant pas son sujet naturel, elle-même est chassée par le froid, si le feu n'est pas entretenu.

Il faut ajouter aussi qu'à ces âmes moins favorisées est offert pourtant le sacrement de l'Eucharistie, qu'elles peuvent souvent recevoir et avec une ferveur de volonté qui doit grandir. Pourquoi ne pourraient-elles pas ainsi, avec la fidélité quotidienne, arriver au terme d'une longue vie, au moins aux degrés inférieurs de la vie mystique ? Peut-être donneront-elles, comme il est dit dans la parabole du semeur, trente pour un, tandis que d'autres donneront soixante et cent pour un. Il ne faut pas oublier non plus la parabole des ouvriers de la dernière heure, qui travaillèrent par reconnaissance avec tant de cœur qu'ils méritèrent la même récompense que ceux qui avaient travaillé depuis le matin. Rappelons-nous aussi le bon larron et les grâces qu'il dut recevoir en entendant cette parole du Christ mourant : « Je te le dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. » Enfin il faut se souvenir que la plupart des élus passent par le purgatoire

(1) III*, q. 62, a. 6, ad. 3 : « Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae. »

(2) Cajetanus, in I^m II^ae, q. 109, a. 9, n° IV.

(3) Gonet, *Clypeus theol. thom., de Gratia*, disp. I, a. 6, § II, n° 305.

après leur mort, et cela par leur faute, c'est-à-dire par suite des négligences qui ont empêché *la parfaite purification*, à laquelle *ils pouvaient*, avec la grâce, parvenir dans cette vie (1).

(1) On nous a demandé sur ce point une explication. Voici ce que nous voulons dire : selon la tradition chrétienne il faut une pureté absolue pour entrer au ciel, toute la rouille et la poussière incrustée dans l'âme doit être enlevée pour que celle-ci soit élevée à la vision béatifique : voir Dieu comme il se voit! *Cette purification* doit donc porter non seulement sur la sensibilité, mais sur l'esprit, aussi n'est-elle *parfaite*, comme le montre saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, I, c. 3 ; II, c. 1), que si l'âme est passée par ce qu'il appelle la double nuit passive des sens et de l'esprit. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir écrire au sujet des âmes qui ont traversé la douloureuse nuit de l'esprit : « *Elles doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire* » (*Nuit*, l. II, c. 20). Nous avons cité dans l'article précédent un mot à peu près semblable de Tauler, et saint Thomas dit (*C. Gentes*, l. IV, c. 91) : « Ad visionem Dei creatura rationalis elevari non potest, *nisi totaliter fuerit depurata*... unde dicitur de Sapientia quod *nihil inquinatum in ea incurrit*. » Le saint docteur croit aussi que les peines du purgatoire sont bien plus grandes que celles de cette vie. — Voir de même le Traité du purgatoire de sainte Catherine de Gênes.

Aussi, avons-nous dit que *ordinairement* ou *en principe* pour éviter le purgatoire, où l'on ne mérite plus, il faut avant la mort être passé en méritant par les purifications passives des sens et de l'esprit, qui seules assurent la *parfaite* et *stable* pureté de l'âme, tant dans sa partie supérieure que dans l'inférieure.

On dira peut-être : Que penser alors de tant d'âmes chrétiennes à qui le monde de la vie spirituelle ne représente qu'illusion, ou pour qui la vie d'oraison est un leurre? Que penser des gens du peuple qui n'ont pas le loisir de s'instruire de ces choses, ni l'esprit assez ouvert pour les entendre, ou de ceux mieux doués à qui le temps ou les circonstances favorables ont manqué? Enfin Dieu ne donne pas à tous un tempérament porté à l'héroïsme nécessaire pour subir les purifications passives de l'esprit.

A cela il faut répondre :

1° Ce que nous avons dit avec saint Jean de la Croix, nous l'affirmons comme vrai *en principe* ou *ordinairement*. C'est dire qu'*il y a des exceptions*, et des exceptions qui confirment la règle. Nous les avons déjà notées. Par exemple, les enfants morts sitôt après le baptême, ou un religieux mort sitôt après sa profession perpétuelle faite avec grande ferveur ; mais si l'enfant ou ce religieux avaient continué à vivre, ils seraient probablement tombés dans des fautes et imperfections,

*
* *

4° Cette doctrine serait-elle de nature à porter les uns à la présomption, les autres au découragement?

Admettre un appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique, n'est-ce pas porter certaines à simuler avant l'heure l'oraison passive, ce qui les conduirait au quiétisme ou semiquiétisme; et n'est-ce pas décourager certaines autres, qui, malgré leur générosité, ne trouvant point en elles les signes de l'oraison passive, penseront ne jamais pouvoir parvenir à la pleine perfection de la vie chrétienne?

Cette objection méconnaît le vrai sens de la doctrine que nous venons d'exposer, ou elle porte seulement sur

qui auraient exigé la purification parfaite dont nous avons parlé; ils sont en un sens morts au bon moment d'une façon accidentelle, avant d'être arrivés à une perfection *stable*, et ils n'auront pas au ciel un degré de gloire aussi élevé que s'ils avaient continué à vivre en méritant.

2° *Il y a des équivalents* des purifications passives, par exemple le martyre, ou une contrition très intense, comme celle que dut avoir le bon larron si près de Jésus mourant.

3° De plus, les peines du purgatoire peuvent être soit *très intenses et brèves*, soit plus longues et moins violentes, comme les purifications passives dans cette vie.

4° Beaucoup d'âmes assez bonnes naturellement, mais sans ferveur de volonté et fermées aux choses spirituelles, ont, sans trop s'en rendre compte, beaucoup de défauts, et si elles meurent ainsi après avoir eu une contrition simplement suffisante, elles auront certainement bien à souffrir pour arriver à la parfaite pureté nécessaire pour entrer au ciel.

5° Enfin les purifications passives peuvent sur terre être moins douloureuses pour beaucoup que celles supportées par les grands saints, car chez eux ces souffrances sont proportionnées non seulement aux imperfections à faire disparaître, mais aussi au très haut degré de charité, de vie réparatrice et apostolique auquel Dieu veut les conduire.

les mauvaises applications qu'un directeur imprudent pourrait en faire.

On le voit par la réponse faite par saint Thomas à une objection semblable contre la convenance des vœux : celui qui fait un vœu s'expose à pécher contre ce vœu, il ne convient donc pas qu'il le fasse. — « Si le péril, dit saint Thomas (1), dérive du fait lui-même, alors il ne convient pas d'agir ainsi, par exemple de passer sur un pont qui menace ruine ; mais si le péril provient non de la chose même, mais du mauvais usage que nous pouvons en faire accidentellement, la chose n'en reste pas moins convenable en soi ; ainsi convient-il d'aller à cheval, bien qu'il y ait parfois danger d'en tomber ; autrement il faudrait s'abstenir de toutes les choses bonnes, qui peuvent accidentellement devenir dangereuses. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiaste, XI, 4 : « Celui qui observe le vent ne sèmera point, et celui qui interroge les nuages ne moissonnera point. » — Faut-il renoncer à l'usage des couteaux parce que parfois on se blesse? Les vœux sont-ils un obstacle à la perfection, parce qu'en les faisant on s'expose indirectement à les violer quelquefois? Et faut-il craindre de porter les âmes ferventes à désirer humblement la vraie vie mystique, du fait qu'il y en a une fausse? Faut-il renoncer à un très grand bien par crainte de quelques inconvénients accidentels qui peuvent se présenter?

Que nous dit sainte Thérèse de ceux qui jugent dangereux le chemin de l'oraison et le désir de boire à la source d'eau vive? Elle répond dans *le Chemin de la perfection*, c. 21 : « Le danger, c'est le manque d'humilité et des autres vertus ; mais le chemin de l'oraison, un chemin dangereux? Jamais ! A Dieu ne plaise ! C'est le démon sans doute qui a inventé toutes ces frayeurs, et c'est lui qui a été assez rusé pour faire tomber quelques personnes qui en apparence étaient âmes d'oraison... Donc, mes sœurs, défaites-vous de toutes ces frayeurs, et, en sembla-

(1) II^a II^{ae}, q. 88, a. 4.

ble matière, ne faites aucun cas de l'opinion du vulgaire... Encore une fois, abandonnez les craintes là où il n'y a rien à craindre. » Elle ajoute dans le même ouvrage, c. 39 : « Évitez aussi, mes filles, certaines humilités pleines d'inquiétude que le démon nous inspire au sujet de la gravité de nos fautes. C'est un moyen dont il se sert pour causer des angoisses de toutes sortes, pour éloigner même de la communion et de toute oraison particulière, sous prétexte qu'on n'en est pas digne (1). » Parlant ailleurs de ceux qui inspirent ces craintes vaines, elle dit : « Je connais aussi ces demi-docteurs, toujours ombrageux. Ils m'ont coûté assez cher ! » (2)

La doctrine que nous avons exposée n'est nullement dangereuse en elle-même, ni dans les applications qu'en fera un prudent directeur. Elle se résume en ces deux propositions d'un Carme bien connu par son cours de Théologie mystique, Joseph du Saint-Esprit, propositions qu'il donne justement comme l'expression et la doctrine traditionnelle : « S'il s'agit de la contemplation infuse, prise au sens *de ravissement, d'extase* et faveurs semblables, nous ne pouvons ni nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer. Mais s'il s'agit de *la contemplation infuse elle-même*, comme acte de contemplation, bien que nous ne puissions certes pas l'avoir par notre propre activité aidée de la grâce, *nous pouvons aspirer à elle, en la désirant ardemment et en la demandant humblement à Dieu* (3). » L'union de ces deux mots *ardenter* et *humiliter*

(1) Traduction des Carmélites.

(2) *Château*, 5es dem., c. 1.

(3) Joseph a Spiritu Sancto, Cursus theologiæ mystico-scolasticæ, tomus II, II^{um} Præd., disp. XI, q. 2, concl. 2^{a} et 3^{a}, p. 224 : « *Ad contemplationem infusam*, sumptam *pro raptu, extasi* similibusque favoribus non possumus nos applicare, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare (n° 18). — Non possumus *ad contemplationem infusam* conari; quasi nostra industria habendam, *sumpta contemplatione infusa pro ipso actu contemplationis, possumus tamen ad illam aspirare, ipsamque ardenter desiderantes et humiliter a Deo petentes* » (n° 23). — Joseph du Saint-Esprit ajoute que cette dernière conclusion est admise par Alvarez de Paz, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit,

rappelle le *fortiter et suaviter* de la sainte Écriture, c'est la solution du problème par la conciliation si bien expliquée par saint Thomas de *l'humilité*, qui nous rappelle notre misère, en nous inclinant profondément devant Dieu, et de *la magnanimité*, qui nous fait aspirer aux grandes choses, à l'intimité divine, que Dieu nous offre (1). Le chrétien doit aspirer vivement à ces grandes choses, et, en s'y disposant par une fidélité toujours plus parfaite, les attendre humblement de la divine miséricorde. Dans le présent article nous avons particulièrement insisté sur l'humilité, qui corrige la présomption, et sur le désir d'espérance et de charité, qui, uni à l'oubli de soi, corrige le découragement. Rappelons que, par suite de la connexion des vertus, on ne peut être profondément humble sans être très magnanime, comme le montre la vie des saints ; nous portons en effet un trésor très précieux, la grâce et la sainte Trinité, dans un vase très fragile, selon l'expression de saint Paul ; et plus on connaît la fragilité du vase, plus aussi on estime le prix du trésor, et plus on aspire à vivre intimement de lui. C'est ce que montrent les purifications passives, état mystique, qui, loin d'enorgueillir, humilie profondément, et sans lequel on ne parvient guère à aimer

Vallgornera, et communément par les mystiques, *communiter mystici* ; et qu'il ne peut comprendre pourquoi Antoine de l'Annonciation, un autre Carme, dans sa *Disceptatio mystica*, met la contemplation infuse parmi les grâces *gratis datae*. C'est, dit Joseph du Saint-Esprit, ibid. p. 236, une grande confusion, « magnam aequivocationem passus est », et une fausse interprétation du passage de saint Thomas, II^a II^ae, q. 45, a. 5.

(1) Sur la conciliation de l'humilité la plus profonde et la magnanimité la plus haute, telle qu'elle se trouve dans l'âme des saints, voir saint Thomas (II^a II^ae, q. 129, a. 3, ad 4^m) : « La magnanimité porte l'homme à aspirer à de grandes choses, en lui faisant considérer les dons qu'il a déjà reçus de Dieu... L'humilité porte l'homme à se mépriser, en lui faisant considérer ses propres défauts. La magnanimité méprise dans les autres le péché qui les détourne de Dieu, et ne les apprécie pas au point de faire pour eux plus qu'il ne convient. L'humilité honore les autres et les estime supérieurs, en considérant en eux les dons de Dieu », toujours très supérieurs à ce que nous avons par nous-mêmes, c'est-à-dire à notre indigence et à nos défauts personnels. Ces deux vertus ne sont donc contraires qu'en apparence, et non pas en réalité comme le vice et la vertu.

d'être rien, pour que Dieu soit tout : « amare nesciri et pro nihilo reputari ».

La doctrine qui porterait *à la présomption* est celle qui soutiendrait que toutes les âmes intérieures sont appelées à la vie mystique, non seulement d'une façon générale et éloignée, mais d'une façon individuelle et prochaine. Alors le directeur devrait conseiller aux âmes le repos de l'oraison passive, avant même d'avoir constaté en elles les trois signes énumérés par saint Jean de la Croix et dont nous avons parlé plus haut. On aboutirait ainsi au quiétisme.

La doctrine qui porterait *au découragement* est celle qui soutiendrait que les âmes intérieures ne sont pas généralement appelées, même d'une façon éloignée, à l'intimité divine de la vie mystique. On retiendrait alors beaucoup d'âmes dans les formes inférieures de la vie spirituelle, et beaucoup, malgré leur générosité, désespéreraient de parvenir ici-bas à l'union intime avec Dieu.

D'autres, avant d'avoir connu les purifications passives des sens et de l'esprit, se diraient, non sans présomption : Je suis arrivé à la vie unitive ordinaire, il suffit de s'y maintenir ; le reste est de l'extraordinaire et l'humilité ne permet pas d'y aspirer.

Pour combattre l'excès du quiétisme ou du semi-quiétisme, il ne faut pas tomber dans l'extrême opposé, sorte de naturalisme pratique, qui brise l'élan de la vie intérieure. La vérité se trouve, comme toujours dans ces grands problèmes, au milieu et au-dessus de deux erreurs extrêmes, opposées entre elles ; comme *un sommet*, la vérité domine les divagations et les contradictions de l'erreur. Elle s'élève aussi au-dessus d'un éclectisme inconsistant, qui reste toujours à mi-côte, qui ne sait rien affirmer de précis et oscille constamment à droite et à gauche, parce qu'il ne voit pas les principes supérieurs, qui seuls concilient les aspects les plus divers de la réalité. Les antagonismes *apparents* se résolvent par l'équilibre de leurs termes portés au plus haut degré, c'est sur ce sommet que se fait l'harmonie, par exemple entre l'humilité et la

magnanimité. Toute âme intérieure doit tendre humblement et ardemment à de grandes choses, *ardenter et humiliter* ; l'humilité en elle ne doit pas être inférieure à la magnanimité, ces vertus en apparence contraires grandissent ensemble et se fortifient mutuellement, elles préservent l'âme à la fois de l'orgueil et du découragement. La contradiction apparente se résout par le mot de saint Paul que nous venons de rappeler : « C'est Dieu qui fait luire sa clarté dans nos cœurs... mais nous portons ce trésor dans des vases de terre. » Si nous considérons la fragilité du vase, nous ne pouvons trop nous humilier ; si nous considérons le prix du trésor, nous ne pouvons trop désirer le règne très intime de Dieu en nous et l'accomplissement toujours plus parfait du premier précepte, qui n'a pas de limites : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit », pour devenir vraiment « un adorateur en esprit et en vérité ». Nous ne saurions trop désirer grandir dans la charité et dans la divine sagesse, qui, comme tous les dons, se développe avec elle.

Cette doctrine ne porte donc les bonnes âmes ni au découragement ni à la présomption ; mais, comme le dogme de la prédestination, elle les fait aspirer à l'union divine, en leur inspirant une sainte crainte de n'être pas assez généreuses, assez dociles à l'Esprit-Saint. Elle ne porte pas plus au découragement que les purifications passives, qui ont pour but d'épurer la vertu d'espérance, par la lutte contre les tentations de désespoir, lorsque, Dieu montrant lui-même de plus en plus la hauteur du but à atteindre, l'âme ressent aussi de plus en plus sa misère et doit, malgré les suggestions du démon, espérer contre toute espérance. Cela est nécessaire pour être tout à fait et pour toujours guéri du vain contentement de soi-même et pour que les racines de l'orgueil et de la présomption soient totalement extirpées. Loin de porter à l'orgueil, la contemplation mystique le détruit et enseigne l'humilité comme Dieu seul peut nous l'apprendre.

« Ubi est humilitas, ibi est sapientia (1) », là où se trouve une profonde humilité, là aussi une haute sagesse, celle qui vient du Père des lumières, et, comme le dit l'auteur de l'*Imitation*, s'il y a peu de contemplatifs, c'est qu'il y a peu d'âmes profondément humbles.

La doctrine exposée permet donc de répondre aux difficultés proposées contre elle ; par là elle se confirme à nouveau, et apparaît de plus en plus comme la véritable expression de l'enseignement traditionnel. Mais pour la vivre, il faut ce que bien des auteurs ont appelé « la seconde conversion », et l'on peut se rendre compte de ce qu'elle doit être par ce que nous venons de dire des conditions intérieures ordinairement requises par la contemplation mystique ou des vertus qui y disposent. S'il y a peu d'âmes parfaites, c'est qu'il y en a peu qui suivent la conduite du Saint-Esprit. Ses sept dons ont souvent peu d'effet en beaucoup d'âmes, parce qu'ils sont comme liés par des habitudes et affections contraires. Les péchés véniels plus ou moins délibérés, encore fréquents, excluent les grâces nécessaires pour produire les actes de ces dons (2). Nous ne pouvons pas pourtant douter de leur existence ; l'Écriture, la tradition et la liturgie nous en parlent, et, si les obstacles étaient levés, nous verrions ordinairement se réaliser de plus en plus ce que l'Église nous fait demander :

Veni Creator Spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia
Quae tu creasti pectora...

Tu septiformis munere
Dextrae Dei tu digitus,
Tu rite promissum Patris.
Sermone ditans guttura.

Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus.
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpeti.

Cette prière, qui devrait être dite par l'âme fidèle avec une ferveur de volonté toujours croissante, nous rappelle

(1) *Proverbes*, XI, 2.
(2) Cf. P. LALLEMANT, S. J., *Doctrine spirituelle*, pp. 113, 187..., 203...

que la vie de la grâce est la vie éternelle commencée, et elle demande, en finissant, le fruit normal de cette « grâce des vertus et des dons », la contemplation infuse de la Sainte Trinité qui habite en nous :

Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium,
Te utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

La vie mystique est bien ainsi la plénitude de la foi, de l'espérance, de la charité et des dons qui les accompagnent, le prélude normal de la vie du ciel (1).

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

(1) Quelques théologiens ont enseigné que le Saint-Esprit meut les âmes de deux façons : 1° selon le mode commun, qui s'accommode en tout au *mode humain* et ne dépasse pas les lois ordinaires de la grâce, 2° selon un *mode extraordinaire* et préternaturel, dont parlent les auteurs mystiques. Cf. C. Billot, *de Virt. infusis*, p. 173, 188.

Ces expressions semblent montrer que pour ces théologiens la contemplation mystique est par essence extraordinaire et non seulement éminente, mais alors nous ne voyons plus comment ils restent fidèles à la doctrine de saint Thomas sur les dons. Il est clair que chacun des dons ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de *degré* mais de *nature*; il y aurait alors deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second. De plus, on ne comprendrait pas pourquoi, au-dessus des vertus acquises et des vertus infuses à mode humain, il faut encore un exercice des dons à mode humain, distinct de leur exercice à mode divin. Le mode humain du don s'identifierait avec celui des vertus infuses.

Cependant les susdites expressions pourraient être expliquées en un sens qui n'est pas contraire à la doctrine que nous avons exposée d'après les principes de saint Thomas. Nous avons en effet reconnu que les inspirations des dons du Saint-Esprit s'exercent d'abord d'une façon *latente*, qui s'accommodent au *mode humain*, et qu'ensuite leur *mode suprahumain* devient manifeste et fréquent, ce dernier peut même être dit extraordinaire quand il s'accompagne de grâces *gratis datae*, pour l'utilité du prochain, comme la grâce appelée *sermo sapientiae*. C'est ce que veut dire saint Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 45, a. 5, comme l'explique Cajetan, *ibid.*, Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, d. 18, a. 2, n° 9, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. myst.*, t. II, p. 236 sq.

La louange liturgique

La louange divine, telle que nous l'avons définie dans l'article précédent, peut s'exprimer soit individuellement, soit en commun. Dans le premier cas, c'est la prière privée, qui a ses règles particulières ; dans le second, c'est ce que l'on est convenu d'appeler *liturgie*, ou louange officielle, soumise à des lois précises et authentiquement formulées.

Liturgie, en effet, de par son étymologie même (λεῖτος, ἔργον), a le sens général d'une œuvre publique, accomplie par tous ; et ce terme, avant de prendre l'acception religieuse que nous lui connaissons, a été employé chez les anciens pour désigner la charge de celui qui gérait des intérêts communs, par exemple l'organisation des jeux publics. Mais dès l'aube du christianisme, ce mot a pris une signification définie, en rapport avec le culte divin. Saint Paul l'emploie dans le sens de ministère sacré, lorsqu'il compare le culte nouveau inauguré par le Christ à celui qui avait été organisé par Moïse, sur l'ordre de Dieu (1). Aussi donnerions-nous volontiers à la liturgie cette définition tout à fait générale de *culte officiel de l'Église, organisé par l'autorité compétente.* Il faudrait donc se garder de ne voir dans la liturgie qu'un ensemble de cérémonies ou de rites accomplis avec des gestes con-

(1) Hebr., VIII, 2, 6.

sacrés. Ce ne serait là que le côté extérieur du culte divin, nécessaire lorsqu'il s'agit de la prière publique, mais ne formant en somme que l'enveloppe sensible, le cérémonial. Liturgie, c'est pour nous, non seulement l'ensemble des règles qui guident la louange divine en tant qu'œuvre publique, mais encore tout le langage sacré que l'Église met sur nos lèvres et l'esprit qui en a guidé la composition.

Il s'agit, en effet, d'une œuvre sociale, qui est pour le peuple chrétien comme tel un véritable devoir et qui ne peut s'improviser. L'autorité de la sainte Église y intervient d'une façon si claire que le pape saint Célestin a pu formuler cet adage connu : « *Legem credendi statuat lex supplicandi.* » Les lois de la prière liturgique corroborent et appuient la loi de la croyance, de sorte que le divin enseignement de l'Église s'affirme sans cesse sur les lèvres des fidèles qui prient en communion avec elle. C'est en même temps pour eux le moyen d'unir leur louange à celle des anges et des saints dans le ciel, car « il n'y a qu'une liturgie (1) », et les deux portions de la sainte Église ne font qu'un seul et même corps mystique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

*
* *

En raison de cette union intime de l'Église triomphante et de l'Église militante, il est permis de dire qu'il y a une *liturgie angélique*, dont la nôtre est tributaire pour plus d'un point. Sans doute la louange qui retentit éternellement devant le trône de Dieu nous demeure encore fort mystérieuse, et quelques échos seulement en sont venus jusqu'à nous dans les Livres saints. Ce que la doctrine catholique au moins nous enseigne, c'est que les anges sont de purs esprits créés par Dieu pour former sa cour,

(1) Cf. Madame l'Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, *La Vie spirituelle et l'Oraison*, ch. xxiii.

pour le contempler et le louer durant toute l'éternité. S'ils sont employés aux missions que Dieu leur confie ici-bas, ils n'en perdent point pour cela un seul instant la fixité de leur regard de contemplatifs : « *semper vident faciem Patris* (1) » : ils sont adorateurs, et leur office premier à tous est de louer.

La contemplation et la louange des esprits bienheureux se font hiérarchiquement, ainsi que l'a très bien exposé saint Denys, dans son livre de la *Hiérarchie céleste*. « Les théologiens enseignent clairement, dit-il, que, par une admirable disposition, les ordres inférieurs des pures intelligences sont instruits des choses divines par les ordres supérieurs, et que les esprits du premier rang à leur tour reçoivent directement de Dieu la communication de la science... La première hiérarchie des cieux, rangée comme en un cercle autour de la divinité, l'environne immédiatement, et, parmi les joies d'une connaissance permanente, elle tressaille dans la merveilleuse fixité de cet élan qui emporte les anges. Elle jouit d'une foule de suaves et pures visions... et elle a l'honneur d'être associée à Dieu, et de coopérer à ses œuvres, parce qu'elle retrace, autant que peut la créature, les perfections et les opérations divines (2). »

De là vient l'ordre qui règne dans la liturgie angélique, et que le prophète Isaïe a pu contempler dans sa vision : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône sublime de gloire et remplissant de sa majesté le temple tout entier. Des séraphins l'environnaient de toutes parts, portant chacun six ailes... et ils se renvoyaient l'un à l'autre les acclamations d'un chant sacré : Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu des armées, toute la terre est remplie de sa gloire (3). » Saint Jean, dans l'Apocalypse, a retracé lui aussi quelques-unes des scènes de la liturgie céleste et a redit les cantiques

(1) Matth., XVIII, 10.
(2) Denys, *Hiérarchie céleste*, ch. VII.
(3) Is., VI, 1 et s.

chantés par les anges. Il a vu les vingt-quatre vieillards se prosternant devant le trône de l'Agneau et répandant à ses pieds des coupes d'or pleines de parfums qui sont les prières des saints. « Et ils chantaient un cantique nouveau, disant : Vous êtes digne, Seigneur, de recevoir le livre et d'en ouvrir les sceaux : car vous avez été mis à mort et vous nous avez rachetés pour Dieu, par votre sang, de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, de toute nation... Et j'ai vu, et j'ai entendu les voix d'anges innombrables qui disaient : Oui, il est digne l'Agneau immolé de recevoir la vertu, la divinité, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire, la bénédiction... A celui qui siège sur le trône et à l'Agneau soient pour les siècles des siècles la bénédiction, l'honneur, la gloire, la puissance. Amen (1). »

L'Agneau divin est donc le médiateur de la louange angélique aussi bien que de la louange humaine, parce qu'il est le roi des anges et des hommes. L'Incarnation, sans doute, n'a pas été faite pour les esprits angéliques, et ils n'ont pas eu comme nous de rédemption. Cependant, élevés à l'état surnaturel, ils sont fils adoptifs de Dieu, et ils ne peuvent aller au Père céleste et le louer que par l'intermédiaire de celui qui est Fils par nature. Or, le Verbe de Dieu est revêtu désormais de la nature humaine, dans l'unité de personne divine, et c'est par le Christ Jésus comme Pontife unique que doit être offerte toute louange au ciel et sur la terre, ainsi que la liturgie de la messe nous le fait répéter sans cesse : « *Per Christum Dominum nostrum, per quem Majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, Cæli Cælorumque Virtutes ac beata Seraphim socia exultatione concelebrant* (2). » Cette dernière expression, si remarquable de concélébration, indique suffisamment que les anges sont associés aux fidèles de la terre en cette louange

(1) Apoc., v, 8 et s.
(2) Missale romanum, *Praefat. communis.*

suprême qui, interprétée par la voix du Christ lui-même, s'élève vers Dieu comme le tribut d'hommages du monde créé envers son Créateur. C'est ce qui donne à la prière liturgique toute sa noblesse et l'unit sans effort à l'adoration ininterrompue des bienheureux dans le ciel. Aussi les anciens moines avaient-ils une particulière dévotion pour les anges, en qui ils voyaient des modèles et de puissants auxiliaires pour l'œuvre de la louange divine. Saint Benoît est dans la ligne de cette noble tradition, lorsque, réglant les dispositions que l'on doit apporter à la sainte psalmodie, il rappelle le texte du psaume CXXXVII : « *In conspectu Angelorum psallam tibi* », et ajoute cette phrase remarquable : « Considérons donc comment il nous faut être en la présence de la Divinité et des Anges, et psalmodions de telle sorte que notre âme soit d'accord avec notre voix (1). »

*
* *

Le nom de liturgie convient néanmoins d'une façon plus particulière au culte qui se célèbre sur la terre, et si nous avons parlé de liturgie angélique, c'est plutôt par analogie avec ce qui a lieu ici-bas. Déjà, en effet, nous avons pu reconnaître que toute créature est ordonnée à la gloire qu'elle procure à son Créateur ; et ceci est vrai tout spécialement des créatures raisonnables et par conséquent de l'homme. Dieu, par amour tout gratuit, a voulu se communiquer, se donner, faire partager à des êtres capables de le connaître et de l'aimer sa propre béatitude. Par suite, au devoir de louer Dieu qui appartient à toute créature s'ajoute, pour ces êtres raisonnables, celui de le remercier, de lui rendre grâces pour ses bienfaits. Il y a pour eux une nécessité de témoigner amour pour amour, et ce sentiment a toujours eu son expression, sous quelque forme que ce soit, dans des actes de culte public. C'est

(1) Règle de S. Benoît, ch. XIX.

l'origine de toute liturgie, soit dans l'Ancien soit dans le Nouveau Testament, jusqu'à ce que le culte divin ait atteint son plein épanouissement dans la liturgie catholique parvenue à son parfait développement.

Il est possible de noter comme trois étapes dans cette histoire du culte du vrai Dieu sur la terre, que nous appellerons *la liturgie des patriarches*, *la liturgie mosaïque*, et *la liturgie chrétienne*.

1° *La liturgie des patriarches*. — Les premiers essais du culte rendu par l'homme à Dieu peuvent se constater aussitôt après la faute originelle. Dans l'état d'innocence et de grâce du Paradis terrestre, la prière et la reconnaissance trouvaient certainement leur expression sur les lèvres de nos premiers parents, mais l'écriture n'en a point gardé la trace. Il est vrai que le tout premier cantique qui se soit élevé vers Dieu est celui de la création, au moment où elle sortait des mains de son Créateur. Chacun des éléments de ce monde créé recevait la bénédiction de son auteur et s'inclinait pour rendre grâces. Et Dieu lui-même interprétait cette louange muette, se félicitant de son œuvre : « *et vidit Deus quod esset bonum.* » Tout était bien et beau, et l'expression en revient sans cesse comme un refrain du grand cantique de la création, jusqu'à cette finale : « *Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona* (1). » Toutes choses étaient parfaitement bonnes et publiaient la bonté souveraine.

Après la faute et la promesse du rachat, le culte prit aussitôt une forme définie, qu'il gardera toujours dans la suite comme le cœur même de la louange à offrir à Dieu, c'est le sacrifice. Le terme *sacrum faciens* en donne bien le sens. Il s'agit de séparer, de consacrer quelque chose à Dieu pour le lui offrir, afin de signifier que l'on voudrait se consacrer, se donner soi-même en hommage de reconnaissance et de louange. Comme d'ordinaire l'oblation était consumée par le feu, au moins pour une part, l'on

(1) Gen., 1.

manifestait ainsi le désir de s'écouler tout entier dans le sacrifice, afin de reconnaître le tout de Dieu et le rien de la créature.

A cette intention de louer et de rendre grâces s'ajoutait pour des hommes pécheurs celle d'expier le mal commis et d'apaiser la colère de Dieu. En même temps l'on était anxieux d'obtenir, en échange du sacrifice, l'assurance de la bienveillance divine. Cette sollicitation du regard et de la bénédiction de Dieu demeurera un des traits frappants du sacrifice et de la louange sous toutes ses formes. Car l'on a dessein d'entrer en communion avec Dieu et de recevoir de lui l'assurance que la prière est accueillie favoblement.

Si l'on passe en revue quelques-uns des témoignages les plus saillants de la liturgie patriarcale, l'on retrouve aisément ces divers caractères. Caïn et Abel, par exemple, commencent à offrir des sacrifices à Dieu, mais tandis que le regard divin se repose avec complaisance sur l'offrande d'Abel, il s'écarte de celle de Caïn (1).

Noé, au sortir de l'arche, immole des holocaustes au Seigneur, en témoignage de reconnaissance et de louange envers Celui qui l'a sauvé du déluge, et en retour il reçoit les bénédictions divines, avec l'assurance d'un pacte de paix, de protection et de prospérité (2).

Avec Abraham le commerce divin devient plus intime. Déjà l'on avait pu dire de Noé « qu'il marchait avec Dieu », mais Abraham a reçu une vocation de choix et les différentes étapes qu'il est appelé à parcourir sont marquées chaque fois par des actes liturgiques, auxquels répondent aussitôt des bénédictions de plus en plus précises. Elles ne sont pas seulement pour le grand patriarche, mais pour toute sa race, et elles s'en vont atteindre son descendant par excellence, « Celui en qui toutes les nations doivent être bénies (3) ». Dans l'une de ces scènes il faut

(1) Gen., IV, 4, 5.
(2) Ibid., VIII, 20-21.
(3) Ibid., XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18.

relever le premier cantique liturgique qui apparaisse dans la sainte Écriture. Il est prononcé par Melchisédech, roi de Salem, ce personnage mystérieux, en qui saint Paul voit une figure du Christ lui-même (1), et qui, offrant un sacrifice de pain et de vin en action de grâce pour la victoire d'Abraham sur ses ennemis, le bénit en ces termes :

> Qu'Abraham soit béni du Dieu très-haut,
> qui a créé le ciel et la terre :
> Et que soit béni le Dieu très-haut,
> qui par sa protection t'a soumis tes ennemis (2).

C'est une vraie prière eucharistique, et il n'est pas jusqu'à l'offrande de pain et de vin qui ne soit prophétique du sacrifice nouveau. Aussi le canon de la Messe romaine désigne-t-il l'oblation de Melchisédech sous les termes de « *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* ».

Dans l'histoire de Jacob un trait apparaît entre tous, car il est plus caractéristique que tout ce que nous avons vu jusqu'ici. Au moment où, fuyant la colère de son frère Esaü, Jacob se rend en Mésopotamie seul et sans secours humain, un songe mystérieux vient le réconforter. Il aperçoit durant son sommeil une échelle qui relie le ciel et la terre. Dieu se tient au sommet, et des anges montent et descendent, dociles aux missions qu'il leur donne. Et s'adressant à son patriarche, il le console, lui renouvelle la bénédiction de ses pères et lui donne la promesse d'une assistance qui ne se démentira pas. A son réveil, Jacob est rempli d'admiration et il chante un cantique dont les paroles seront recueillies par la liturgie catholique, en la fête de la Dédicace des églises : « *Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam...* Le Seigneur est vraiment présent en ce lieu et je l'ignorais... Que ce lieu est donc vénérable! C'est la maison de Dieu et la porte du ciel (3). » Puis Jacob

(1) Hebr., VII.
(2) Gen., XIV, 19-20.
(3) Ibid., XXVIII, 10, 22.

accomplit un acte que nous rencontrons ici pour la première fois. Prenant la pierre qui lui avait servi à reposer sa tête durant son sommeil, il la dressa comme un mémorial et y versa de l'huile en signe de consécration. C'est déjà la dédicace d'un lieu au culte du Seigneur, avec ce rite de l'effusion de l'huile qui signifie une séparation, un enveloppement mystérieux de l'objet à consacrer. Dieu, qui inspirait son patriarche, se réservait ainsi sur la terre des lieux de prière, et la consécration de la pierre du sacrifice demeurera caractéristique de ce choix. Car le centre du culte divin sera toujours le sacrifice, et lorsque Jacob, à son retour de Mésopotamie, retrouva le lieu où le Seigneur lui était apparu, il réitéra l'acte symbolique de l'effusion de l'huile sur la pierre et il offrit sur cette pierre ainsi consacrée un sacrifice, comme il l'avait promis à Dieu (1). Puis il laissa à ce lieu désormais sacré le nom significatif de *Bethel* ou Maison de Dieu, titre qui passera dans la liturgie du Nouveau Testament.

La vision de Jacob inaugurait les relations authentiques que Dieu voulait établir entre lui et les hommes. Elle manifestait, en effet, le dessein providentiel d'ouvrir à nouveau le ciel fermé par le péché d'Adam. Une échelle mystérieuse le reliera à la terre, et c'est le Fils de Dieu fait homme qui viendra l'ériger pour jamais. Alors le Seigneur habitera réellement au milieu de son peuple ; ses anges seront toujours entre ciel et terre pour accomplir ses desseins de miséricorde sur le monde et faire monter jusqu'à lui les prières et les sacrifices des hommes. La parole du Christ à Nathanaël y fait une allusion évidente : « Vous verrez, dit-il, le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme (2). » C'est que le songe prophétique de Jacob ne devait avoir sa pleine réalisation qu'avec l'Incarnation du Verbe divin. Alors seulement le

(1) Gen., xxxv, 14.
(2) Joa., i, 51.

ciel serait ouvert et les prières de l'humanité pourraient s'élever sans cesse vers Dieu.

La liturgie sainte qui s'ébauchait ainsi dès l'Ancien Testament demeure le grand moyen authentique de relation avec Dieu et nous la verrons se développer, d'abord dans l'économie mosaïque, puis dans le culte chrétien, où elle doit atteindre toute sa perfection.

(*A suivre.*)

Dom J. DE PUNIET, O. S. B.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

PRIÈRES DE SAINT THOMAS (1)

Toutes les prières de saint Thomas, même celles qui ne nous livrent que l'épanchement ordinaire de son âme devant Dieu, portent avec elles une marque qui ne permet de les confondre avec les prières d'aucun autre saint personnage dans l'Église. Une édition récente vient d'en être faite, avec un excellent goût, par un des frères en religion du saint Docteur et son émule dans le haut enseignement catholique de l'Université de Paris. Sa publication à « l'Art Catholique », et l'accueil qu'elle a trouvé dans les milieux les plus délicats prouveraient, du seul point de vue extérieur, que ces prières offrent un intérêt exceptionnel. Ceux qui les auront fréquentées auront été frappés, tout de suite, de la lumière qu'elles rayonnent. Même quand il prie, saint Thomas éclaire. Sa puissante raison, tout irradiée des lumières de la terre et du ciel, monte vers Dieu et se meut en sa présence dans l'ordre de la vérité. Ici encore réapparaît, sous forme d'élévation à Dieu ou d'entretien aimant avec Lui, dans l'Unité de sa nature et la Trinité de ses Personnes, toute l'économie des mystères exposés dans la *Somme théologique*. Chacune de ses prières est, par excellence, un acte de contemplation thomiste, au sens idéalement parfait où saint Thomas explique cet acte dans le traité des *États*, à la fin de la *Secunda Secundae*.

Nous citerons un exemple. Voici la prière que le saint Docteur disait souvent avant de dicter, d'écrire, ou de prêcher : — « Créateur ineffable, qui avez tiré des trésors de votre

(1) Ces pages sont extraites d'un nouvel ouvrage du R. P. Pègues, *Initiation thomiste*, qui paraît en ce moment chez Téqui, Paris ; Privat, Toulouse ; lib. St-Thomas, St-Maximin, Var.

Sagesse les trois Hiérarchies angéliques, les plaçant, avec un ordre admirable, dans votre ciel de gloire, et qui avez disposé avec tant de grâce et de beauté les parties de l'Univers, vous qui êtes appelé la vraie source de la lumière et de la sagesse et le principe suréminent, daignez répandre sur les ténèbres de mon intelligence le rayon de votre clarté dissipant la double nuit dans laquelle je suis né, celle du péché et celle de l'ignorance. Vous qui déliez et rendez éloquente la langue même des enfants, formez la mienne et versez sur mes lèvres la grâce de votre bénédiction. Donnez-moi la pénétration pour comprendre, la mémoire pour retenir, la méthode et la facilité pour apprendre, la lucidité pour expliquer, et une grâce abondante pour m'exprimer. Disposez l'entrée; assurez la marche; couronnez la sortie. Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur. Ainsi soit-il. »

Nous pourrions multiplier les citations. Car tout serait à reproduire de ces admirables prières. Mais nous avons hâte de venir à ce qui est l'objet direct et principal de cet article : les hymnes, ou prières rythmées du saint Docteur. Le P. Mandonnet, dans la *Vie de saint Thomas*, qu'il nous promet et dont il a donné quelques extraits à la *Revue des Jeunes*, souligne avec soin les études littéraires faites à Naples par le jeune seigneur d'Aquin, avant son entrée chez les Frères Prêcheurs. La Faculté des Arts comprenait alors, dans son programme, avec la grammaire, l'art de la composition, la logique et les sciences naturelles. Le jeune Thomas avait déjà commencé l'étude de la grammaire au Mont-Cassin. Il la poursuivit et la compléta, à Naples, « par ce que l'on appelait alors l'*Ars dictaminis*, nous dirions aujourd'hui, l'art de la composition. C'était l'art d'écrire, en prose cadencée, les lettres et les actes de chancellerie, conformément à des règles déterminées, où celle du *cursus*, qui présidait à la chute des phrases, jouait un rôle prépondérant. Cette discipline étendit finalement ses lois à la composition des harangues et des discours d'apparat. L'*Ars dictaminis* embrassait aussi, ou comportait auprès de lui, l'art du rythme, forme de transition de la poésie latine à la poésie vulgaire dont elle devint le prototype. Thomas d'Aquin acquit une remarquable maîtrise dans ces arts qui représentaient les humanités d'alors. Ce n'est qu'accidentellement qu'il devait laisser paraître plus tard, au cours de sa carrière doctrinale, une partie de sa culture de lettré; mais il nous est resté assez de spécimens de

son savoir-faire pour juger de la qualité de sa première formation. Un humaniste aussi sourcilleux qu'Érasme a loué la latinité de Thomas d'Aquin, qu'il place au-dessus de celle de ses contemporains. Les quelques lettres-dédicaces sorties de la plume de notre saint et son allocution pour l'institution de la fête du Saint-Sacrement sont très strictement composées selon les règles du *cursus*. Quant à ses hymnes pour l'office du *Corpus Christi*, elles témoignent, abstraction faite de leur qualité supérieure d'inspiration et de profondeur théologiques, de sa familiarité avec les lois rythmiques préconisées par les maîtres du XIII[e] siècle ».

La première de ces hymnes, qui est celle des Vêpres, commence par ce vers : *Pange lingua, gloriosi*. Elle comprend six strophes. Chaque strophe est composée de six vers, qui alternent sur deux rimes identiques pour toute la strophe. L'effet d'assonance produit par ce retour des mêmes rimes est des plus heureux. Les rimes d'ailleurs sont choisies, pour chaque strophe, avec beaucoup d'art, de richesse et de goût. C'est à l'hymne du *Pange lingua*, que sont empruntées les deux strophes du *Tantum ergo Sacramentum* et du *Genitori Genitoque*, choisies par l'Église, dans sa liturgie, pour clore, chaque fois, les chants et les prières qu'elle a institués en l'honneur du Saint-Sacrement exposé, immédiatement avant la bénédiction solennelle. Il n'est peut-être pas de composition poétique au sujet de laquelle se soit exercé le génie des plus grands artistes avec plus d'abondance et de variété qu'il ne l'a fait au sujet de ses deux strophes. Leur souvenir ne s'évoque plus qu'au milieu des splendeurs liturgiques, parmi des nuées d'encens et des flots d'harmonie.

Le *Pange lingua* est une invitation à chanter « le mystère du Corps glorieux, et du Sang précieux, fruit du sein virginal et généreux, que le Roi des nations a répandu pour le rachat du monde. — Ce Roi rédempteur, qui nous a été donné, qui est né pour nous d'une Mère demeurée vierge, et qui a vécu au milieu de nous en jetant la semence de sa parole, a voulu continuer de nous rester par un conseil admirable de sa sagesse. — Dans la nuit de la dernière Cène, prenant son repas avec ses frères, après avoir observé pleinement la Loi dans les mets qui étaient prescrits, Il se donne Lui-même de ses propres mains en nourriture à la troupe des Douze. — Le Verbe fait chair, d'une parole fait sa chair un pain véritable,

et le vin devient le sang du Christ. Que si le sens est ici en défaut, pour affermir le cœur sincère la foi seule suffit. — Vénérons donc prosternés un si grand Sacrement, et que le culte antique le cède au rite nouveau. Que la foi supplée ici au défaut des sens. — A Celui qui engendre et à Celui qui est engendré, louange et jubilation, salut, honneur vertu aussi et bénédiction. A Celui qui procède de l'un et de l'autre, égale louange. Ainsi soit-il. »

L'hymne des Matines reprend le même thème de louange, mais sur un ton plutôt narratif. Les strophes sont au nombre de sept. La première est une invitation encore plus triomphale à la joie, aux chants, à l'exultation. « Que la joie accompagne ces solennités sacrées; que du fond des cœurs s'exhalent des cantiques ; que les vieilles choses disparaissent et que tout soit nouveau : les cœurs, les voix et les œuvres. — Ne célèbre-t-on pas le souvenir de la Cène dernière où la foi nous enseigne que le Christ donna à ses frères l'Agneau et le pain azyme, conformément aux prescriptions de la loi marquée aux anciens Pères ? — Après l'agneau qui était une figure, le repas étant terminé, le Corps du Seigneur fut donné aux disciples par les mains du Seigneur Lui-même, notre foi le confesse, et de telle sorte tout entier à tous, que chacun l'eût aussi tout entier. — A ceux qui étaient faibles, Il donna son Corps pour nourriture ; à ceux qui étaient tristes, son Sang pour breuvage, en disant : Prenez la coupe que je vous tends ; buvez-en tous. — Ainsi, Il institua ce sacrifice, dont Il voulut que l'office fût commis aux seuls prêtres, qui ont de le prendre eux-mêmes et de le donner ensuite aux autres. — Le pain des Anges est fait le pain des hommes. Le pain du ciel met un terme aux figures. O chose merveilleuse ! Le Seigneur est mangé par le pauvre, l'esclave, l'homme de rien. — O Déité trine et une, nous t'en prions : Tu nous visites comme nous t'honorons : Par tes sentiers conduis-nous où nous tendons : à la lumière que tu habites. Ainsi soit-il. »

Les deux dernières strophes de cette hymne ont, elles aussi, été détachées pour un usage plus fréquent par la piété chrétienne, et l'une d'elles surtout, le *Panis Angelicus*, a servi de thème à de magnifiques inspirations artistiques. Chacune des strophes du *Sacris solemniis* comprend, à vrai dire, sept vers, qu'on n'a pas distingués dans les livres liturgiques. Les quatre premiers ont des rimes qui alternent régulièrement. La rime

du sixième répond à celle du deuxième et du quatrième. Quant au cinquième vers, il a une rime qui répond à celle du septième :

Sacris solemniis
Juncta sint gaudia,
Et ex præcordiis
Sonent præconia ;
Recedant vetera,
Nova sint omnia :
Corda, voces et opera.

Le rythme de la strophe est d'une grande souplesse en même temps que d'une ampleur imposante et majestueuse. Aussi bien a-t-il pu être adapté à une notation grandiose, qui fait du *Sacris solemniis* l'hymne par excellence des Processions solennelles de la Fête-Dieu.

Le *Verbum supernum*, qui est l'hymne des Laudes, a un rythme plus simple. La strophe ne comprend que quatre vers à rimes alternantes. Toutefois, la dernière des quatre strophes narratives, où est rappelée, sous une forme nouvelle et particulièrement poignante, l'institution eucharistique, voulant donner comme en raccourci toute l'économie du mystère du Verbe fait chair, rompt avec le système des autres strophes, et crée, pour cette fin suprême, un rythme spécial, unique, à rime identique, dont l'effet, joint à la plénitude de sens que la strophe contient, n'a peut-être rien qui l'égale en aucune langue. C'est la fameuse strophe qui faisait le désespoir en même temps que l'admiration de Santeul et pour laquelle il eût donné toutes ses poésies lyriques :

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in præmium.

Les deux dernières strophes de cette hymne ont également été détachées, comme l'avaient été celles du *Pange lingua* et du *Sacris solemniis*, pour être utilisées dans les cérémonies plus fréquentes en l'honneur du Saint-Sacrement, notamment pour le début des bénédictions solennelles. Ce sont les deux strophes de l'*O salutaris hostia* et *Uni trinoque Domino*.

Du reste de l'office du Saint-Sacrement, nous ne citerons

— car il faut se borner — que les deux antiennes du *Magnificat*, pour les premières et les secondes Vêpres. — L'antienne des premières Vêpres est un cri d'admiration adressé à Dieu lui-même en présence de la merveille de bonté accomplie par lui dans le festin eucharistique : « *O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui, ut dulcedinem tuam in filios odoptionis demonstrares, pane suavissimo de cælo prætito, esurientes reples bonis, fastidiososque divites dimittis inanes.* — O combien doux, Seigneur, combien suave est votre Esprit à vous, qui, pour démontrer votre bonté, votre douceur, à l'endroit de vos fils d'adoption, leur donnant du ciel un pain de suavité infinie, emplissez de vos biens ceux qui ont faim, et renvoyez à vide les riches qui sont repus. » — L'antienne des secondes Vêpres est le cri de l'âme concentrant toutes ses puissances devant les merveilles du divin Banquet et s'abîmant dans les sentiments de son admiration reconnaissante : « *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria Passionis ejus, meus impletur gratia, et futuræ gloriæ nobis pignus datur. Alleluia! Alleluia!* — O Banquet sacré, dans lequel c'est le Christ qu'on prend, où l'on célèbre la mémoire de sa Passion, où l'esprit s'emplit de grâces et où nous est donné le gage de la gloire future. Alleluia! Alleluia! » — Cette dernière antienne devait se transformer en un corps d'article dans la *Somme théologique*, quand saint Thomas écrirait ou dicterait son Traité de l'Eucharistie, quelques mois avant sa mort (3e Partie, q. 73, art. 4). Et l'on pourrait ainsi retrouver dans la *Somme*, ligne par ligne, presque mot par mot, tout l'office du Saint-Sacrement, tant il y avait toujours adéquation et harmonie entre le génie de Thomas d'Aquin se nourrissant de la vérité divine, et son âme vivant de cette vérité dans l'exultation même de la prière.

La réflexion que nous venons de faire s'appliquerait, avec une rigueur d'exactitude plus particulièrement absolue, à ce qui est peut-être la partie la plus transcendante et la plus magnifique de l'œuvre de Thomas d'Aquin en l honneur du Saint-Sacrement. Nous voulons parler de la Prose qui se chante durant la Messe et qui est le *Lauda Sion*. Il semble qu'à elle seule elle renferme tout le traité de l'Eucharistie. Quelle doctrine! quelle louange! quels accents! Et, en même temps, quel rythme! quelle poésie! quelle concentration du génie le plus souverainement maître de son art!

Loue, ô Sion ! loue ton Sauveur,
Loue ton Chef, ton Pasteur,
En tes hymnes et tes cantiques :
Tout ce que tu peux, ose-le ;
Car il est plus grand que toute louange,
Et ta louange n'y saurait suffire :

Un thème de louange spécial,
Le Pain vivant et vital
Aujourd'hui t'est proposé :
Le Pain qu'à la sainte Cène
La troupe sacrée des Douze
Reçut à n'en pas douter.

Que la louange soit pleine, qu'elle soit sonore ;
Qu'elle soit radieuse et belle,
La jubilation de l'âme :
C'est, en effet, la célébration du jour solennel
Où l'on rappelle la mémoire
De la première institution de ce Festin.

A cette table du Roi nouveau
La nouvelle Pâque de la Loi nouvelle
Met fin à la Pâque ancienne :
La nouveauté chasse la vétusté,
La vérité chasse la figure,
Le jour chasse la nuit.

Ce que le Christ fit à la Cène
Il a donné l'ordre de le faire
En mémoire de Lui :
Formés par un enseignement divin,
Nous consacrons le pain et le vin
En l'hostie, la victime du salut.

Un dogme est donné aux chrétiens,
Que le pain se change en chair,
Et le vin en sang :
Ce que tu ne saisis pas, ce que tu ne vois pas,
Une foi forte te l'affirme
En dehors du cours ordinaire des choses.

Le pain est la chair, le vin est le sang,
Mais le Christ demeure tout entier
Sous l'une et l'autre espèce :
Sous des espèces diverses,
Qui ne sont que des signes, non des choses,
Se cachent des choses exquises.

Nullement coupé par celui qui le prend,
Nullement broyé ou divisé,
Le Christ est reçu tout entier :
Un seul le prend, mille le prennent,
Autant ceux-ci, autant celui-là,
Et, pris, Il n'est point épuisé.

Il est pris par les bons, Il est pris par les mauvais,
Mais pour un destin bien différent :
Pour la vie ou pour la mort :
Il est vie pour les bons, et mort pour les méchants.
Vois, si le repas est le même,
Combien l'issue est différente.

Enfin, quand le sacrement est fractionné,
Ne te trouble pas, mais souviens-toi
Qu'il y a autant sous le fragment,
Qu'il se trouve sous le tout :
La chose n'a point de brisure,
Le signe seul est en fracture,
Sans que l'état ou la stature
De la chose sous le signe ait diminué.

Voilà le Pain des anges
Devenu le pain des voyageurs,
Le vrai Pain des enfants,
Qui ne doit pas être jeté aux chiens :
Les figures l'avaient annoncé :
Avec Isaac immolé,
Dans l'agneau pascal représenté,
Il est aussi donné aux Pères avec la manne.

Bon Pasteur, Pain véritable,
O Jésus, aie pitié de nous.
Sois notre nourriture, notre protecteur,
Prépare pour nous les vrais biens
Dans la terre des vivants :
Toi qui sais et qui peux tout,
Toi qui nous nourris ici mortels,
Fais-nous tes commensaux là-Haut,
Tes cohéritiers, les compagnons
De tes saints, de tes élus.

Ainsi soit-il ! Alleluia !

Il va bien sans dire que nous n'avons pas eu la prétention de traduire cette prose qui défie toute traduction. Mais, à l'intention de ceux qui pourraient n'avoir pas la facilité de recourir au texte lui-même, nous avons voulu donner une idée de son contenu.

Le rythme ne peut être facilement apprécié que de ceux qui entendent le latin et peuvent s'y reporter. — La Prose entière comprend douze strophes. Les neuf premières strophes se composent de six vers. Le premier et le deuxième, le quatrième et le cinquième riment ensemble deux par deux ; puis le troisième et le sixième ont leur rime distincte :

Lauda, Sion, Salvatorem,
Lauda Ducem et Pastorem,
In hymnis et canticis ;
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude,
Nec laudare sufficis :

Les strophes dix et onze sont composées de huit vers, dont les trois premiers de chaque quatrain ont la même rime :

Fracto demum sacramento,
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento
Quantum toto tegitur :
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura
Qua nec statu nec statura
Signati minuitur.

L'effet des trois rimes répétées en ces deux strophes est des plus heureux. Il s'accroît encore dans la dernière, où un quatrième vers à rime identique est ajouté dans les deux parties de la strophe qui comprend dix vers. C'est, après l'exultation de cette Prose triomphale, comme le mouvement de l'âme qui tombe à genoux et transforme son élan en prière. Et quelle prière! Toute d'admiration, de supplication et d'abandon en présence du Jésus d'Amour que le Sacrement nous cache et nous livre :

Bone Pastor, Panis vere,
Jesu, nostri miserere :
Tu nos pasce, nos tuere ;
Tu nos bona fac videre
In terra viventium.
Tu qui cuncta scis et vales,
Qui nos pascis hic mortales,
Tuos, ibi, commensales,
Cohæredes, et sodales
Fac sanctorum civium.

Amen ! Alleluia !

Bien que ne faisant point partie de l'Office du Saint-Sacrement, il est une dernière prière rythmée de saint Thomas qui ne doit pas être séparée des hymnes de cet Office, et qui occupe dans la piété catholique une place de choix. C'est la prière ou l'hymne de l'*Adoro Te*. Elle est composée de sept strophes, à quatre vers chacune dont les rimes se suivent deux par deux, non alternées. L'hymne tout entière est une effusion de l'âme abîmée dans sa contemplation en présence de Jésus-Eucharistie. On nous pardonnera d'en proposer cette traduction rythmée, dont l'unique mérite sera de suivre presque mot par mot le texte du saint Docteur : dans cette traduction, les rimes alternent :

Je t'adore à genoux, Divinité cachée,
Qui te trouves vraiment sous ces humbles dehors.
Mon âme se confond, à tes pieds attachée;
Elle s'anéantit, contemplant ton saint Corps.

A te voir, te toucher, te goûter, le sens erre;
Mais celui qui t'entend s'assure de sa foi :
Je crois tout ce qu'a dit le Fils de Dieu sur terre;
Sa parole est du vrai la souveraine loi.

Sur la Croix se cachait, seul, le Dieu que j'adore,
Ici se cache encor ta sainte Humanité.
L'une et l'autre, à la fois, je les crois, les implore,
Et demande le sort du larron écouté.

Mes mains, comme Thomas, ne touchent point tes plaies.
Je t'adore pourtant et te nomme mon Dieu.
Fixe dans mon esprit tes vérités sacrées,
Fais que j'espère en toi, que je t'aime au saint lieu.

De la mort du Seigneur mémorial aimable,
Pain vivant des mortels qui fais vivre sans fin,
A mon cœur affamé sois toujours secourable;
Garde toujours pour moi ton goût vraiment divin.

O pieux Pélican, Jésus, mon très doux Maître,
Vois mon impureté; lave-la dans ton sang,
Ce sang dont une goutte aurait pu tout remettre
Des forfaits les plus noirs contre le Dieu vivant.

Jésus, que maintenant j'adore sous ces voiles,
Qu'il soit fait, je te prie, au gré de mon désir :
Qu'à mes yeux fortunés un jour tu te dévoiles;
Que de ta gloire, au ciel, je puisse enfin jouir !

THOMAS PÈGUES, O.P.

Un petit coin d'âme de saint

C'est de saint Antonin qu'il s'agit; et ceci peut faire suite à l'esquisse biographique du numéro de mai dernier.

Le Saint, en tête de son principal ouvrage, qui est une Somme Théologique, a placé un Prologue, une sorte de préface. Comme c'était l'usage au Moyen-Age, ces prologues avaient une grande envergure. Ils étaient un commentaire solennel d'un texte scripturaire, choisi de telle sorte qu'il parût une synthèse de l'ouvrage. Saint Antonin se conformait donc à l'usage. Il a choisi comme épigraphe le v. 24 du Ps. 103 : *Que tes œuvres sont nombreuses, ô Jehovah! Tu les as faites avec sagesse; la terre est remplie de tes biens.*

Le début, solennel et grandiose, révèle chez saint Antonin une rare qualité d'intelligence, et le fait émule des plus grands maîtres. Mais ce début ne se soutient pas. Par une transition assez inattendue, le prologue s'achève en une sorte de plaidoyer *pro domo*. Il a couleur de réponse et même de riposte. Et comme il arrive en pareil cas, cette page de charge de détails intéressants sur la personne du Saint, son milieu et son temps. Essayons-en une analyse.

Le spectacle du monde donne à l'auteur l'occasion de glorifier Dieu : la *puissance*, par l'écrasante grandeur des masses, l'innombrable multiplicité des êtres, l'infinie variété des énergies; — la *sagesse*, dans l'ordre et la beauté qui font de l'univers la splendeur du Verbe et le témoin de la Providence; — *l'amour bienveillant*, qui a réalisé toutes ces merveilles pour le service de l'homme, en effort vers sa sublime destinée.

A ce moment de sa contemplation, le Saint s'est-il souvenu de son néant, de sa chétiveté? Peut-être; car il évoque aussi-

tôt l'exemple de la fourmi. Il se plaît à signaler que la sagesse de Dieu s'est répandue sur toutes ses œuvres et jusque dans les moindres animalcules comme les fourmis. Il rappelle le texte des Proverbes (XXXIII, 24) : *Il y a sur la terre quatre animaux bien petits et cependant très sages : les fourmis, peuple sans force, préparent en été leur nourriture*, etc. Mais c'est bien la fourmi qui a ses préférences, apparemment par ses qualités de travailleuse prévoyante et avisée ; car il insiste encore et cite Salomon, le plus sage des hommes : *Va vers la fourmi, ô paresseux : considère ses voies et deviens sage. Elle qui n'a ni chef, ni inspecteur de travail, ni roi, elle amasse en été de quoi manger. Elle recueille pendant la moisson sa nourriture* (Prov., v, 6). Et aussitôt il nous livre le secret de sa préférence : « Me voici, « maintenant, dit-il, entre l'été et l'automne de ma vie ; aussi « j'ai pensé qu'il était temps de recueillir un peu du froment des « doctrines pour ne pas mourir de faim, si j'atteins à l'hiver de « la vieillesse ; car, à cet âge, la mémoire s'affaiblit, la vue « s'obscurcit, l'épuisement des surmenages rend incapable « d'effort, et l'on n'a plus guère crédit de temps pour l'étude de « beaucoup de livres. Aussi, pour secouer la lourdeur qui « m'envahit, je me suis souvenu de la fourmi, animal des « plus chétifs et des plus dédaignés ; et cependant sage entre les « sages, et par là même, modèle à suivre. Bien qu'elle n'ait « ni chef, ni guide de son labeur, elle prend soin de s'appro- « visionner pour l'hiver, pendant qu'elle peut agir. »

Il aurait donc commencé son grand ouvrage vers la cinquantaine, si l'on estime que cet âge puisse dater l'automne d'une carrière de 70 ans.

Pour mieux nous convaincre qu'il n'est qu'une fourmi, il nous confie qu'il n'a pas eu de professeur de grammaire, si ce n'est dans son enfance ; « et encore, dit-il, n'était-ce qu'un médiocre professeur ». Pour les autres matières, pas de maître non plus, si ce n'est en dialectique et d'une façon fort intermittente. Aucun de ses supérieurs n'a pris davantage souci qu'il étudiât. Et d'avoir ainsi manqué de professeur et de contrôle, lui semble un trait de ressemblance avec la fourmi, selon ce qu'en dit Salomon. — Ces détails permettent de supposer, au couvent de Florence, un peu de négligence et de laisser-aller aux environs de 1410 ou 1415. Mais déjà il subissait le charme de la vérité et se sentait, à ce qu'il assure, un penchant très vif pour la Théologie, et de préférence, pour la morale.

Au cours de ses lectures, il avait noté ce qui lui plaisait davantage. « Car, dit-il candidement, la fourmi non plus ne « recueille pas tous les aliments qu'elle rencontre, ni les plus « riches, mais seulement ceux qu'elle sait lui convenir... Aussi, « j'ai pris chez les théologiens et chez les canonistes ce que j'ai « jugé utile pour la prédication, la confession, la direction des « âmes... et cela par amour de mes frères, pour moi et mes « pareils et ceux de mes compagnons qui n'ont pas grand génie « pour les choses profondes, ou qui manquent de livres ou de « loisirs. » — Par où l'on voit tout de suite que les fourmis « de ce temps-là étaient moins rigides que celles du temps du « bon La Fontaine.

Cependant n'allez pas croire que nous ayons affaire ici à quelque « *surfourmi* ». Non. Notre Saint ne veut pas qu'on s'y trompe le moins du monde : « Si, dit-il, je touche quelquefois « à des matières qui dépassent mes petits moyens, ce n'est « pas là ce qui peut faire discordance ; car la fourmi s'attaque « aussi à des fardeaux trop lourds pour ses forces. Et de même « encore dans tout ce qu'elle ramasse, il y a du superflu, il y a « du déchet. Et moi, je sais bien que dans mon recueil il y a du « superflu, des termes impropres, des développements alambi- « qués, mais sans erreur, à ce que je crois. Il y a des incorrec- « tions et des fautes; il y a manque de critique. » — N'est-ce pas charmant en vérité, ce souci de ne pas humilier la chère petite bête vantée par Salomon ?

Écoutez-le encore : « Ce n'est pas un petit travail pour la « fourmi que de recueillir sa nourriture. Et moi, j'ai beaucoup « travaillé pendant de longues années, et les occupations « m'interrompaient souvent ; non pas qu'elles fussent impor- « tantes, mais elles prenaient mon temps. Aussi j'ai quelque- « fois tout délaissé pendant des mois et des années ; souvent « malgré la fatigue, j'ai pris sur mon sommeil, quelquefois sur « le temps réclamé par mes charges et mes fonctions, quelque- « fois même sur la prière ou la méditation. » — Ce passage indique assez clairement que la préface est postérieure à tout l'ouvrage. Qu'il y ait un peu de rigueur dans ces jugements rétrospectifs, cela n'est pas pour surprendre chez les Saints. Il ne nous déplaît pas toutefois de constater qu'ils ont connu la lutte. Leurs défaillances avouées et si bien réparées nous les rendent plus humains et comme plus sympathiques.

Poursuivant toujours son parallèle : « La fourmi, dit-il, est

« un animal si débile que tout lui est redoutable, non seule-
« ment les animaux plus grands, mais même les plus mini-
« mes, comme le mirmycoléon. Il pourra de même arriver
« que, non seulement des gens très instruits, mais d'autres de
« fort petite culture attaquent mon travail et le mettent à mal.
« *Ego autem in flagella paratus sum* (Ps. xxxvii, 18), *nec faciem*
« *meam ab increpantibus averto* (Isaïe, l, 6) *: mais je suis prêt*
« *aux châtiments et je ne dérobe pas mon visage aux outrages.* »

Ici l'accent est douloureux, un peu tragique. Cet appel aux versets du Psaume et d'Isaïe, à la flagellation de Notre-Seigneur, révèle chez un homme aussi vertueux une souffrance intime et assez profonde, qui lui est venue sans doute de critiques injustes et passionnées. Il n'est pas invraisemblable que sa petite stature n'ait inspiré aux ombrageux quelques qualificatifs envenimés. C'est ce qui suggère que tout ce parallèle est peut-être une riposte à ceux qui dédaignaient cette « fourmi travailleuse ». Quoi qu'il en soit, pour peu qu'on pèse le choix et la valeur des termes, on peut conjecturer qu'il y a eu souffrance profonde et refuge dans le souvenir de Notre-Seigneur flagellé. Si saint que l'on soit, on n'est pas insensible. Tout auteur a sa fierté légitime. La passivité n'est pas un idéal qui s'impose absolument et toujours. Les lions subissent quelquefois des coups de pieds d'âne, et il ne leur est pas interdit de s'en plaindre.

Il continue : « On dit aussi que la fourmi enlise le germe des
« graines qu'elle recueille, pour arrêter la fermentation et ne
« pas perdre le fruit de son travail. Et moi, de peur que dans
« le fond de mon cœur il ne germe quelque amour-propre, je
« me suis imposé de ne citer presque partout que les maîtres.
« Je n'ai mis que très peu de chose de mon fonds, si ce n'est
« en résumant pour abréger. » Et il ajoute : « Que ceux-là
« donc qui jugent et qui condamnent, pèsent bien leur propre
« science et leur autorité ; qu'ils s'assurent qu'ils peuvent se
« dresser en face des docteurs. »

Le ton semble bien un peu courroucé : c'est celui des modestes qui s'appuient sur leur droit et savent s'apprécier avec mesure. Cet accent n'est pas pour déplaire, et l'on prend facilement parti pour celui qui se défend de la sorte, qui se fait une arme de sa faiblesse et de son bon droit, surtout en face d'esprits creux et présomptueux. — « Il n'y a donc pas, poursuit-il, à me blâ-
« mer ou à me louer autrement qu'on ne fait pour un compila-

« teur des enseignements des œuvres d'autrui. Et si j'ai mis « un titre à cet ouvrage, si j'y ai mis mon nom, ce n'est que « pour me vouer au mépris, comme il arrive à ceux que l'on « traite dédaigneusement de misérable fourmi ! »

Ainsi, ce prologue s'achève en plaidoyer, ou tout au moins en justification; car le Saint ajoute encore : « On sait que les « fourmis nuisent aux abeilles, dont elles pillent les rayons. « Mais comme elles suivent en cela leur instinct naturel, qui « les pousse, par le goût du miel, à s'assurer leur nourriture, « elles ne sont point blâmables. Et aussi, les compilateurs « d'opinions sont facilement insupportables aux auteurs, qui « ont consacré leur génie et leurs veilles à l'étude des documents « originaux pour composer leurs riches traités et leurs rayons « de miel. Mais, après tout, comme ils n'ont d'autre but que de « pourvoir à leurs besoins et à celui des autres, il n'y a pas à « les incriminer : car ils ne causent guère de dommage aux « auteurs : ils contribuent plutôt à leur gloire en traduisant « pour les simples, dans un langage courant, ce qui serait « inaccessible dans leurs chefs-d'œuvre. »

Visiblement, le Saint se permet ici un peu d'ironie. Les termes qu'il emploie, et que nous avons traduits largement, donnent à entendre qu'il compare ces prétendus chefs-d'œuvre à des fleuves profonds mais inabordables pour les gens du commun (1).

Il semble assez clair que tout ici tend moins à prévenir des critiques possibles, qu'à répondre à des critiques déjà formulées. Si l'on se reporte à ce que nous dit l'histoire, de saint Antonin qui fut très souvent et très longtemps supérieur, de son austérité, de son zèle pour l'observance et, comme dit un biographe, de sa sévérité, on s'explique assez facilement que quelques tièdes ou quelques mécontents aient agité l'air de bourdonnements amers, où l'on pouvait percevoir ces appellations de « fourmi », de « compilateur », de « pillard », de « démarqueur », de « plagiaire », peut-être pire encore. Et même il n'est pas impossible qu'à ce petit concert d'hostilité, il ne se soit mêlé quelque plainte d'auteur contemporain. Les faiseurs de livres sont assez jaloux de leur paternité et très

(1) *Hebetioribus praeponendo inter locutiones communes, quae in suis fluentis forte nunquam viderunt.*

prompts à crier au voleur. Or, saint Antonin déclare qu'il a beaucoup emprunté, non seulement aux Anciens, mais encore aux modernes, tant théologiens que canonistes. Il donne une liste des auteurs qu'il a utilisés, une cinquantaine; ajoutant qu'il a aussi utilisé beaucoup d'autres savants. « Mais, dit-il, « ce n'a été qu'en passant, je n'ai pas pris la peine de les nom- « mer : *sed quia non ita frequenter, ipsos non curavit nominare.* » — Et voilà précisément la petite ligne, la dernière du prologue — *in cauda venenum* — qui autorise les conjectures, tant il est vrai que le fond moral de l'homme se retrouve le même en tous les temps.

Il y a donc ceci : que ce prologue ou cette préface se présente comme composée de deux parties nettement disparates et assez gauchement assemblées : l'une qui est un commentaire grandiose, et de sereine allure, d'un texte scripturaire; l'autre, en forme de parallèle, qui s'achève en un plaidoyer personnel et où l'on sent un peu d'émotion passionnelle. L'ensemble ne paraît pas avoir été composé d'un seul jet. Il se pourrait que la première partie, c'est-à-dire le commentaire scripturaire et un morceau du parallèle de la fourmi, appartînt à une date plus ancienne. Le reste du parallèle, où s'accentue davantage le caractère de polémique et de riposte, appartiendrait, nous semble-t-il, à une époque postérieure, qu'on pourrait fixer après l'achèvement de l'ouvrage et quand les critiques s'étaient formulées. — A ne considérer que la première partie, l'opposition entre la majesté de Dieu créateur de l'univres, et la fourmi à laquelle le Saint se compare, est d'un effet littéraire saisissant.

Mais ce qui intéresse davantage, ce sont les détails que le Saint laisse deviner sur son temps, son milieu, le sens de son effort, sa méthode de travail, les critiques dont son ouvrage a été l'objet, de son vivant, et la fière et digne attitude qu'il y oppose avec une belle audace et beaucoup de fermeté. Qu'il ait été sensible à ces critiques, cela n'est guère douteux. Qu'il en ait été troublé, rien ne le prouve, malgré tout. Dans son traité de la Patience, où du reste il suit de près saint Thomas, il disserte de la manière de supporter l'injure et l'injustice. Il s'en faut qu'il enseigne une passivité bêlante ou stupide. Il en appelle à saint Augustin pour distinguer entre les sentiments intérieurs

du patient et sa conduite extérieure. « A découvert », dit-il, « il « faut agir au mieux des intérêts de ceux à qui nous devons « vouloir du bien. » Et il rappelle l'exemple de Notre-Seigneur, qui, frappé sur la joue, n'a pas tendu l'autre, mais a repris le brutal. Et aussi l'exemple de saint Paul, qui, frappé par ordre sur la bouche, invective le juge sur-le-champ : « Certainement « Dieu te frappera, muraille blanchie... »

Saint Antonin demeure donc ici d'accord avec lui-même. Sa patience n'est pas en cause. S'il a riposté, il n'a pas même été jusqu'à l'indignation. Tout demeure modéré irréprochablement. Même lorsque l'on consent à n'être qu'une fourmi, on ne renonce pas pour autant à mordre pour se défendre. On le voit assez, la morsure des fourmis n'est pas bien méchante.

Fr. Paul Adam, O. P.

CHRONIQUE

Une histoire de la spiritualité

Jusqu'ici nous n'avons pu présenter au lecteur que quelques monographies séparées sur des points spéciaux de l'histoire de la spiritualité. Aujourd'hui nous pouvons lui offrir une vue d'ensemble, due à la plume infatigable de M. l'abbé Pourrat. Il s'agit du deuxième volume de *La Spiritualité Chrétienne* (1), consacré tout entier à l'étude du moyen âge depuis saint Anselme jusqu'au vénérable Louis de Blois.

On ne saurait assez louer l'éminent auteur d'avoir osé entreprendre dans l'intérêt du public une œuvre d'une telle étendue et qui présentait tant de difficultés. Le moyen âge ascétique et mystique apparaît, en effet, comme « une vaste forêt, d'une vitalité puissante, mais particulièrement touffue ». C'est dans cette forêt, où ne se rencontrent ni chemins battus, ni guides pour diriger nos pas, que M. Pourrat ne craint pas d'introduire le lecteur. Entreprise audacieuse, il faut bien l'avouer, et devant laquelle bien des historiens auraient reculé. Comment construire une synthèse historique, alors que l'analyse n'a pas précédé ?

Mais ne jetons pas trop tôt la pierre au pionnier hardi qui a voulu nous frayer un sentier à travers ces broussailles. M. Pourrat a soin de nous en prévenir : il n'a voulu faire qu'une œuvre de vulgarisation. Il serait souverainement injuste de lui adresser le reproche d'être incomplet et superficiel. On ne peut pas lui demander compte de ce qu'il n'a pas voulu ou n'a pas pu nous dire. Mais, si nous ne pouvons réclamer qu'il

(1) Paris, Gabalda, 1921. 1 vol. in-12 de XI-521 pages, 10 francs.

dise tout, il y a lieu de souhaiter au moins que l'exactitude soit toujours observée. C'est un minimum dont on ne saurait se départir, et cela d'autant moins que le livre est destiné à une plus grande publicité, et qu'une erreur, une fois enracinée, se détruit difficilement. L'on ne s'étonnera donc pas de nous voir insister quelque peu sur l'examen de cet ouvrage.

***

A s'en tenir aux grandes lignes, on peut affirmer, d'une façon générale, que les auteurs spirituels du moyen âge professent tous la même doctrine. Ce qui les différencie, c'est le point de vue auquel ils envisagent cette doctrine, ou, si l'on veut, la manière dont ils l'enseignent. C'est ainsi qu'on peut les diviser, avec M. Pourrat, en trois grandes classes : les partisans de la spiritualité *pratique et affective*, « qui se propose de toucher le cœur sans recourir au raisonnement » ; ceux qui s'adonnent à la spiritualité *spéculative*, « qui construit des théories et se préoccupe moins de la pratique » (n'eût-il pas été plus exact de dire : qui se préoccupe avant tout d'établir les grands principes théoriques, afin de mieux asseoir les conclusions pratiques qui doivent en découler ?) ; enfin ceux qui préfèrent une spiritualité *à la fois affective et spéculative*, « qui cultive autant le sentiment que le raisonnement ».

La première école que l'histoire rencontre au seuil du moyen âge est l'école bénédictine. Ce qui la caractérise, d'après l'auteur, « ce sont ses préférences marquées, *exclusives même*, pour la piété affective et pratique... *Elle traversa le moyen âge sans subir l'influence de la théologie scolastique, ni celle des écrits de Denys l'Aréopagite* » (p. VII). Cette assertion, répétée encore plus loin (p. I), ne saurait être admise qu'avec beaucoup de réserves. Elle ne s'applique évidemment ni à saint Anselme, le père de la scolastique, ni à Jean de Castel, l'auteur du *De adhaerendo Deo*, ni à l'abbé Martin des Écossais de Vienne, ni à Jean Schlitpacher, ni à Bernard de Waging, ni à Garcia de Cisneros, ni au Vénérable Louis de Blois, qui tous, dans leurs traités de spiritualité, montrent une profonde connaissance de la théologie scolastique et une grande estime pour l'Aréopagite.

Nous n'en voudrons pas à M. Pourrat d'avoir, lui aussi, des préférences marquées pour la spiritualité affective et pratique qui « conduit à l'union mystique sans chercher à l'expliquer ».

Encore faut-il qu'il n'amoindrisse pas pour cela le mérite des grands maîtres de la vie spirituelle, qui, non contents d'enregistrer leurs expériences et d'en décrire les effets extérieurs, ont cherché à en déterminer la nature intime à l'aide des principes de la théologie. M. Pourrat semble méconnaître un peu l'autorité de ces « théologiens de la mystique » (1). Après avoir dit que la spiritualité de saint Bernard « n'a aucun caractère scientifique », il conclut (p. 98) : « sa mystique est donc vierge, *à l'abri de toute altération.* » Plus loin (p. 344), à propos des représentants de l'école spéculative, Ruysbroeck, Tauler, Suso, la même doctrine revient. « Quand ils traitent de l'union de l'âme avec Dieu, dit l'auteur, les théories ne sont jamais exclues, comme elles le sont chez les affectifs. En cela, ils s'inspirent de saint Thomas d'Aquin, dont la mystique est totalement imprégnée d'intellectualisme... Saint Bernard proposait les faits mystiques qu'il avait expérimentés lui-même ou que d'autres avaient éprouvés autour de lui. Il n'avait garde de faire des théories à leur occasion. Tout autre est le procédé de l'école spéculative. Il consiste à partir des principes théologiques et, avec une dialectique serrée, d'en déduire jusqu'au bout les conséquences, quelles que soient les obscurités par lesquelles il faille passer... *Il manque un peu à cette mystique le contrôle de l'expérience et la justification par les faits.* »

Cette accusation d'a-priorisme, nous n'hésitons pas à le dire, est en contradiction flagrante avec la réalité. Qu'il suffise de citer ce témoignage du bienheureux Ruysbroeck, « l'un des plus grands théoriciens de la mystique » (p. 341) : « Nul n'est capable, proclame-t-il au début du IIIe livre des *Noces spirituelles*, de comprendre proprement et jusqu'au fond le sens de mes paroles, *par un enseignement quelconque ou par la perspicacité de son intelligence* ; car tout ce que l'on peut dire, *apprendre* ou *comprendre*, selon le mode des créatures, est étranger à la vérité que j'ai en vue et demeure bien en-dessous. *Mais celui qui est uni à Dieu et est éclairé de cette vérité peut la comprendre par elle-même* (2). »

Pourquoi donc M. Pourrat reproche-t-il aux mystiques de l'école spéculative de « se mouvoir dans l'a-priori » ? C'est qu'ils

(1) A la page 129 il parle de la « prison obscure et étouffante » de la « théorie philosophique de l'union mystique ».

(2) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. III, p. 208.

contredisent d'une façon trop ouverte certaine théorie qui lui est chère et qu'il voudrait retrouver dans les auteurs anciens. Il s'agit de la théorie d'après laquelle il faut une vocation spéciale pour être élevé à la contemplation mystique ; celle-ci serait une grâce proprement extraordinaire, réservée à quelques âmes privilégiées et à laquelle il est défendu d'aspirer. A la page 101 nous trouvons cette note : « Saint Bernard enseigne nettement la nécessité d'un appel spécial pour être élevé à la contemplation mystique. » Pour toute preuve, on apporte un texte tronqué, qu'il suffit de compléter pour s'apercevoir aussitôt que la doctrine attribuée au saint est toute à l'opposé de ce qu'il enseigne réellement (1). Dans la première partie de la phrase il est dit, en effet, en propres termes, que « l'âme parfaite *désire* la grâce de la contemplation ». Le texte allégué se borne, d'ailleurs, à affirmer que la contemplation est l'œuvre de la grâce, non de la nature, ni de l'enseignement humain ; nous ne la devons ni à nos propres forces, ni à nos efforts personnels. Tout le monde l'admet, et il n'y a rien en cela qui favorise la théorie de M. Pourrat. Le seul point qui, au premier abord, pourrait faire quelque difficulté, c'est que, d'après saint Bernard, la contemplation n'est pas due à nos *mérites*. Mais, que l'on veuille bien se reporter aux sermons III-X sur le Cantique des cantiques, où la même idée est exposée avec plus de développement : l'on verra que le saint Abbé n'entend exclure que le mérite *de condigno*, fondé sur la justice divine, non le mérite *de congruo*, fondé sur l'amitié, « in jure amicabili ». Faisant allusion aux deux premiers degrés de la vie spirituelle, ceux qui précèdent la contemplation, saint Bernard fait dire à l'âme qui soupire après l'union mystique : « Les dons que j'ai reçus jusqu'ici dépassent mes mérites, je l'avoue, mais ils demeurent encore bien au-dessous de mes désirs. Ne m'accusez pas de présomption ; c'est l'ardeur de mon amour qui

(1) Nous donnons ici le texte complet, en mettant en italiques la partie omise par M. Pourrat : « *Hoc posteriori genere contemplationis* (la contemplation chrétienne, par opposition à la contemplation des païens) *rapi desiderat anima perfecta in castissimos amplexus sponsi sui, dicens* : Osculetur me osculo oris sui. Ac si diceret : Ego non viribus meis, non industria, non meritis ad contemplanda gaudia Domini mei assurgere valeo ; sed ipse osculetur me osculo oris sui, id est ejus gratia fiat ; non per doctrinam, non per naturam, sed per gratiam suam osculetur me osculo oris sui ». *De diversis*, sermo LXXXVII, 2.

m'emporte. Le respect, il est vrai, proteste, mais l'affection passe outre. Je le sais, l'honneur du Roi se complaît dans la justice ; mais un amour ardent ne s'arrête point devant la justice, il ne se laisse ni modérer par les conseils, ni comprimer par le respect, ni conduire par la raison. Je demande, je supplie, j'exige qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche (1). » On le voit, l'abbé de Clairvaux n'enseigne aucunement « la nécessité d'un appel spécial pour être élevé à la contemplation mystique ».

Mais examinons jusqu'au bout la pensée du saint Docteur. Dans le sermon cité par M. Pourrat, il décrit les trois phases de la vie spirituelle, symbolisées par le triple baiser des pieds, de la main et de la bouche. La première est caractérisée par la conversion et la rémission des péchés ; c'est le baiser des pieds où sont admis les commençants. La deuxième phase, celle des progressants, consiste dans la pratique des vertus, figurée par le baiser des mains. Le baiser de la bouche, accordé aux seuls parfaits, constitue le troisième stade de notre progrès spirituel : c'est celui de la contemplation, où l'âme obtient enfin, par la force de son désir (ex vehementi desiderio), de goûter la présence de son Époux au plus intime d'elle-même (2). On ne saurait être plus clair. Pour saint Bernard, la contemplation mystique est évidemment le terme normal du développement de la vie chrétienne.

Plus loin, à la page 361, M. Pourrat revient à sa théorie et, sans qu'il en ait fourni d'autre preuve que le texte de saint Bernard dont nous venons de parler, il affirme : « Nous savons que *beaucoup de mystiques* réservent cette union à ceux qui y sont spécialement appelés par Dieu. » A l'en croire, Tauler serait à peu près le seul qui ait enseigné que « nous sommes tous appelés et invités à cette union intime et tendre de l'âme avec Dieu ». Tout au plus M. Pourrat reconnaît-il que « telle *paraît* être aussi la pensée de Ruysbroeck (*Le livre de la plus haute vérité*, chap. VII) et de Henri Suso ». Le texte de Ruysbroeck est, en effet, des plus formels ; nous le reproduirons en appendice, en même temps qu'une série d'autres témoignages qui permettront au lecteur de constater par lui-même combien l'affirmation de M. Pourrat est gratuite. Le seul auteur qu'il

(1) *In Cantica*, sermo IX, 2.
(2) *De diversis*, sermo LXXXVII, 1. Cf. *In Cantica*, sermo IV, 1.

allègue dans la suite à l'appui de sa thèse, est Gerson (p. 408). Malheureusement le texte cité ne vise aucunement l'union mystique : le chancelier y rappelle seulement cette vérité que tous les fidèles ne sont pas appelés à la vie solitaire ou à la vie du cloître (vie contemplative). Enfin, comme si ces deux passages de saint Bernard et de Gerson tenaient lieu de tout — *ab uno disce omnes* — M. Pourrat termine son livre par cette conclusion générale : « Selon *la plupart des auteurs spirituels*, depuis saint Bernard jusqu'à Gerson, tous les fidèles fervents n'ont pas la vocation mystique. Celle-ci n'est donnée qu'à un petit nombre de privilégiés. » On aura remarqué la gradation : d'abord c'était saint Bernard tout seul, puis « beaucoup de mystiques » ; finalement ce sont « la plupart des auteurs spirituels ». Il n'y manque qu'une chose : c'est la preuve par les faits.

*
* *

Passons maintenant rapidement en revue les principaux auteurs du moyen âge qui sont signalés par M. Pourrat. Après la longue étude consacrée à l'abbé de Clairvaux (elle occupe à elle seule près de cent pages, dont douze à peine sur sa doctrine mystique), M. Pourrat étudie « l'école bénédictine après saint Bernard ».

Parlant de sainte Hildegarde (1), il insinue que, ne sachant pas le latin, elle était obligée de recourir à des traducteurs pour rédiger ses révélations qu'elle aurait dictées en allemand (p. 120 et 142). Qu'il nous soit permis d'observer que la sainte écrivit de sa propre main ses trois grands ouvrages ; nous le savons par son propre témoignage et par celui de ses biographes (2) ; elle les écrivit en latin, c'est encore elle-même qui l'affirme de la façon la plus explicite (3). Elle ne savait même pas écrire en allemand (4). Le travail de ses secrétaires se bor-

(1) L'auteur dit, p. 120, que « dès l'âge de huit ans, elle fut acceptée comme oblate au monastère de bénédictines de Disenberg, au mont Saint-Disibode ». Le monastère de *Disibodenberg* (ou du mont Saint-Disibode) était un monastère d'hommes ; Hildegarde n'y entra pas ; elle fut confiée à une sainte recluse, Jutta, qui s'était établie près du monastère.

(2) Migne, P. L., t. 197, col. 386 et 742. Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII, p. 8 et 333. — *Vita*, l. II, c. 1, n. 14 (Migne, P. L., t. 197, col. 101).

(3) Pitra, *l. c.*, p. 333.

(4) Lettre XXIX à saint Bernard (Migne, *l. c.* col. 190).

nait à recopier ce qu'elle avait écrit et à corriger les fautes de grammaire. Elle veillait avec un soin jaloux à ce qu'ils n'y ajoutassent ni retranchassent rien (1). Il n'y a donc pas lieu de se demander si nous possédons bien la pensée de la sainte.

M. Pourrat caractérise exactement la mission d'Hildegarde en l'appelant « une mission d'enseignement ». Malheureusement il n'en voit guère que le côté extérieur. A le lire, on devinerait mal l'étonnante richesse de doctrine renfermée dans cette splendide épopée théologique que forment les écrits de la Voyante de Bingen et que le cardinal Pitra ne craignait pas de comparer avec l'œuvre du Dante, tant pour la profondeur de la pensée que pour l'éclat des images.

Suivent cinq lignes sur sainte Élisabeth de Schönau, qualifiée à tort d'abbesse (2). Pour ses écrits, M. Pourrat, qui avait promis dans sa préface d'indiquer les meilleures éditions, se contente de renvoyer aux *Acta Sanctorum*. C'est précisément le texte le moins intéressant pour l'histoire de la spiritualité : on y a supprimé tous les développements sur la doctrine spirituelle, en particulier le passage que nous mettrons plus loin sous les yeux du lecteur. Les éditions de 1513 et de 1628 sont plus complètes. L'édition critique du Dr Roth date de l'année 1884.

Après quelques bonnes pages consacrées à sainte Gertrude et à ses compagnes, l'auteur passe à sainte Brigitte. Il cite à cette occasion les propos passablement irrévérencieux de Gerson sur le compte des deux saintes, Brigitte et Catherine de Sienne. Le chancelier les traite, ni plus ni moins, de « bonnes femmes » et va jusqu'à leur faire un reproche d'avoir ramené Grégoire XI à Rome par l'effet de leurs « visions imaginaires » ! Mieux eût valu, pour la mémoire de Gerson, ne pas rappeler ces paroles malheureuses, que M. Pourrat cherche encore à justifier par cette assertion hasardée que le retour des Papes à Rome occasionna le Grand Schisme.

Louis de Blois (3) clôt le chapitre sur l'école bénédictine.

(1) Pitra, *l. c.*, p. 432 ; *Vita*, l. II, c. 1, n. 14 (Migne, col. 101). Les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, à Oosterhout, préparent une édition critique.

(2) Elle ne porta jamais ce titre, mais seulement celui de *Magistra*. Elle mourut en 1164, et non en 1165.

(3) Confondant l'ancien comté de Hainaut avec la province actuelle

M. Pourrat ne dit rien de la doctrine, pourtant bien connue et bien nette, du vénérable Abbé touchant l'appel à la vie mystique.

Le chapitre suivant s'occupe principalement de l'école de Saint-Victor. Ici nous rencontrons une autre théorie sur l'union mystique, celle qui fait consister la contemplation dans une vision directe ou perception immédiate de l'Être divin. On sait que telle n'est pas la pensée de saint Thomas. Le Docteur angélique enseigne que la contemplation en cette vie ne peut aller jusqu'à la vision de l'essence divine ; il ne consent à faire exception que pour les ravissements de Moïse et de saint Paul. Beaucoup de théologiens s'étonnent de cette concession et se refusent à l'admettre. M. Pourrat, lui, s'étonne que saint Thomas n'ait pas été plus large (p. 226). Il reconnaît que saint Bernard n'accepte pas non plus la vision directe et immédiate de Dieu, puisqu'il déclare que « cette vision a lieu comme dans un miroir et d'une manière obscure, et non face à face » (p. 106). Mais il pense que, sur ce point, Richard de Saint-Victor « s'écarte résolument de saint Bernard et continue la tradition de saint Augustin et de l'Aréopagite, d'après lesquels le mystique verrait la souveraine Vérité directement, sans intermédiaire » (p. 188). M. Pourrat apporte, en effet, un texte qui semblerait péremptoire : « Le contemplatif sort de sa tente (allusion à Abraham, assis à la porte de sa tente, tout prêt à recevoir la visite des anges) et se précipite au-devant du Seigneur, et, étant sorti, *il le voit face à face* (1) ». M. Pourrat n'a oublié de traduire qu'un tout petit mot : le mot *quasi* qui se trouve devant *facie ad faciem* ! L'erreur est d'ailleurs facile à réparer : M. Pourrat a eu soin de mettre en note le texte latin complet, de sorte qu'il est loisible à chacun de corriger ce que sa traduction a d'inexact. Il se trouve précisément qu'aux yeux de Richard ce petit mot *quasi* a une importance capitale. Le Victorin enseigne, en effet, de la façon la plus explicite, que la connaissance *facie ad faciem* est réservée uniquement au ciel. D'après lui, il y a trois degrés de connaissance : le premier est celui des simples fidèles, qui voient Dieu par la foi ; le deuxième est celui des hommes spirituels (viri spirituales), qui

du même nom, M. Pourrat fait naître Louis de Blois en Belgique. Il place également en Belgique l'abbaye de Liessies !

(1) *Benjamin major*, lib. IV, cap. XI (P. L., t. 196, col. 147).

le voient par la contemplation ; celle-ci porte sur l'objet de la *foi* et provient d'un instinct du Saint-Esprit (*ex inspiratione divina*). Enfin le troisième degré est celui où l'on voit Dieu « face à face, par sa propre forme (per speciem), dans sa propre substance, tel qu'il est » ; or ce degré est celui des anges (1).

Saint Augustin, quoi qu'en dise M. Pourrat, est également d'avis qu'ici-bas *Dieu est toujours vu en énigme* et dans un miroir, parce que tant que nous sommes en cette vie *nous marchons par la foi, et non par la vue* (De doctr. christ., l. III, c. 7). Il faut en dire autant de l'Aréopagite. La *vision directe*, que M. Pourrat lui attribue, consiste justement à ne pas voir, à déclarer que Dieu est au-dessus de toute vue et de toute connaissance (2).

Ruysbroeck et les mystiques allemands enseigneraient eux aussi, toujours d'après M. Pourrat, que, dans la contemplation, « l'esprit perçoit l'essence divine » (p. 367 et 504). C'est interpréter bien mal l'*union sans intermédiaire* dont parlent ces auteurs. Ruysbroeck traite la question *ex professo* au chap. XI de *l'Anneau*, intitulé : De la grande différence qui existe entre la clarté des saints, et celle, même la plus haute, obtenue en cette vie. Voici comment le grand mystique résout le problème : « Si l'ombre de Dieu éclaire notre désert intérieur, sur les hautes montagnes de la terre promise il n'y a point d'ombres... Les saints sont dans un état de translucidité et de gloire qui leur permet de recevoir la clarté sans intermédiaire ; tandis que nous sommes encore dans la condition de gens mortels et épais, et c'est là un intermédiaire qui fait une ombre capable de voiler tellement notre intelligence qu'il nous est impossible de connaître Dieu et les choses célestes avec la même clarté que les saints. Tant que nous marchons, en effet, à cette ombre, nous ne pouvons voir le soleil en lui-même, mais, comme dit saint Paul, notre connaissance est en symboles et en énigmes (3). »

L'exposé général de la doctrine de Ruysbroeck et de ses contemporains laisse d'ailleurs beaucoup à désirer. M. Pourrat ne s'y montre pas toujours très au courant de la littérature exis-

(1) *Adnotatio in psalmum II* (Migne, P. L., t. 196, col. 271).

(2) *Theol. myst.*, II. On pourra voir le texte complet dans *L'Etat mystique* de M. Saudreau (2e éd., p. 23).

(3) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. franç., t. III, p. 263.

tante. On est quelque peu surpris de l'entendre parler de Tauler et de voir qu'il ignore jusqu'à l'existence de l'édition critique de Vetter ! Il ne semble connaître que la traduction française du P. Noël, faite sur la traduction de Surius, qui, à son tour, a été faite sur une édition qui renferme nombre de pièces apocryphes (1). Il ignore de même l'édition critique des Œuvres de Suso, donnée par Bihlmeyer il y a déjà quinze ans. Parlant de l'anthologie mystique du P. Denifle (p. 343), il déplore que le savant dominicain n'ait pas indiqué les références de ses extraits, alors que, dans l'édition du P. Denifle, ces références couvrent les marges et le bas des pages !

D'après M. Pourrat, Ruysbroeck enseignerait que « dans la contemplation, l'homme n'est pas uni à Dieu par l'intelligence, la volonté et la mémoire, mais *par la substance même de son âme* ». Une telle interprétation est absolument aux antipodes de la pensée de Ruysbroeck. M. Pourrat confond ici deux ordres d'idées tout à fait distincts : celui de l'être et celui de l'agir. Ruysbroeck enseigne que l'essence de l'âme est unie sans intermédiaire à l'essence divine comme à la cause dont elle dépend : *in ipso enim vivimus* et *movemur et sumus*. Il y a là, par conséquent, une « union sans intermédiaire avec Dieu dans l'ordre simplement naturel ». Mais qu'on n'aille pas prendre cette union pour l'union mystique ! « Ce n'est point là, dit Ruysbroeck, ce qui nous rend saints ni bienheureux ; car tous les hommes bons et mauvais la possèdent en eux (2) ». Ce n'est, de l'union mystique, que le substratum naturel, le fondement éloigné, ou, comme Ruysbroeck s'exprime au même endroit, la « première cause » ; car évidemment il faut être avant d'agir. L'union mystique se fait par des actes : « Sans notre connaissance nous ne pouvons posséder Dieu, et sans exercice d'amour il nous est impossible de nous unir à lui ni de conserver cette union. Si nous pouvions, en effet, être bienheureux sans connaissance de notre part, une pierre qui n'en a aucune pourrait aussi être bienheureuse (3). » Confondre ces deux unions, c'est tout embrouiller.

(1) M. Pourrat cite, p. 354, un passage qui l'a choqué. Le sermon en question ne se trouve pas dans l'édition critique. Il en va de même pour plusieurs autres citations.

(2) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. franç., t. III, p. 164.

(3) *Ibid.*, p. 257.

Au sujet de l'union dite « sans différence », M. Pourrat reproduit l'interprétation de Gerson. Puis il ajoute : « Je ne sais si l'interprétation de la pensée de Ruysbroeck donnée par Gerson est exacte. » Nous croyons pour notre compte qu'elle ne l'est pas ; Gerson lui-même a déclaré tout le premier qu'il avait mal interprété le grand mystique brabançon (1).

Le défaut d'information scientifique que nous venons de signaler se fait encore plus sentir dans le chapitre suivant, consacré aux Frères de la Vie Commune. L'on nous y apprend par exemple que Gérard Groot n'a laissé aucun écrit (p. 382). La *Bibliotheca Belgica* de Foppens renferme pourtant une liste de trente-trois titres d'opuscules, sermons, lettres, etc., de Gérard. L'auteur dit encore qu'on « attribue » à Florent Radewyns un *Tractatulus devotus* ; ce traité, plusieurs fois édité, n'est pas seulement attribué à Florent, il est incontestablement de lui, de même qu'un autre, dont M. Pourrat ne parle pas : le *Omnes inquit artes* (2). Il n'est pas exact que les Frères de la Vie Commune fissent partie de la Congrégation de Windesheim (p. 383) ; que les *Ascensions spirituelles* et les *Exercices* de Gérard de Zutphen soient les plus anciens ouvrages de spiritualité de la « Dévotion moderne » (p. 305) ; que Henri Mande ait copié l'*Imitation* (3) ; qu'il ait composé ses ouvrages en allemand. De Schoonhoven M. Pourrat ne connaît que deux lettres, alors que nous avons encore de lui vingt autres opuscules, sermons, etc.

Le problème de l'origine de l'*Imitation de Jésus-Christ* est abordé dans les pages 394 à 397. Il n'est pas facile de dégager la pensée précise de M. Pourrat sur ce sujet. Il se contredit plusieurs fois. Il reconnaît que la spiritualité de l'*Imitation* est exactement celle de la Congrégation de Windesheim ; que c'est dans le cercle de la « Dévotion moderne » que le célèbre ouvrage est mentionné pour la première fois ; qu'il n'en existe aucun manuscrit antérieur à 1421 ; qu'il offre des ressemblances frappantes avec les opuscules de Thomas a Kempis ; enfin, que l'hypothèse la plus sérieuse est celle qui attribue l'*Imita-*

(1) *Gersonii opera*, t. I, p. 81.

(2) Cf. *Nederl. Arch. voor Kerkgesch.*, N. S., t. XVI, p. 111.

(3) M. Pourrat suit ici Mgr Puyol avec un peu trop de confiance. Quiconque s'est donné la peine de vérifier les assertions de Mgr Puyol sait qu'on ne peut faire grand fonds sur les renseignements qu'il donne.

tion au sous-prieur du Mont-Sainte-Agnès. Toutefois, quand il s'agit de conclure, M. Pourrat préfère dire que l'auteur demeure inconnu, mais « qu'il appartenait, à peu près sûrement, à la Congrégation windésémienne ». Ces deux conclusions se détruisent l'une l'autre. S'il est vrai que l'auteur de l'*Imitation* appartient à la Congrégation de Windesheim, il faut de toute nécessité admettre que cet auteur n'est autre que Thomas a Kempis, puisque la Congrégation de Windesheim déclare, par la bouche de son historiographe officiel, et de plusieurs de ses membres qui ont connu personnellement Thomas, que c'est lui qui a composé l'ouvrage.

M. Pourrat croit diminuer la valeur probante du témoignage de Busch par le fait que celui-ci n'a écrit qu'en 1464. En tout état de cause, Busch demeure un témoin de tout premier ordre; non seulement il fut religieux au monastère de Windesheim à deux lieues et demie du Mont-Sainte-Agnès, mais il connaissait personnellement Thomas a Kempis et avait vécu pendant plusieurs mois avec lui dans la même maison en 1429. Il ne faut pas oublier non plus que Busch écrit du vivant même d'a Kempis.

« Le témoignage de Busch, ajoute M. Pourrat, est d'ailleurs infirmé par la déclaration d'un copiste contemporain de Thomas qui attribue l'*Imitation* à un chartreux. » Cette déclaration est manifestement erronée; il est impossible de supposer que l'*Imitation* soit l'œuvre d'un chartreux; le passage bien connu du chap. xxv du premier livre (*attende carthusienses*) suffirait à lui seul pour renverser cette hypothèse. M. Pourrat semble ignorer d'autre part que le plus ancien document historique relatif à l'*Imitation* affirme de la façon la plus expresse que ce livre fut composé par un *chanoine régulier*. Ce document provient d'un monastère hollandais de la Congrégation de Windesheim, le monastère d'Eemsteyn, qui était en relations fréquentes avec le Mont-Sainte-Agnès; il se trouve en tête de la plus ancienne traduction de l'*Imitation* qui existe, la traduction hollandaise faite par un chanoine de ce monastère (1), enfin il date de l'année 1428 (c'est en 1427 que les quatre livres de l'*Imitation* apparaissent pour la première fois). Ce témoignage, inconnu

(1) Il existe dix manuscrits de cette traduction. On connaît encore cinq autres traductions hollandaises du XV^e^ siècle contenues en plus de vingt manuscrits.

à Mgr Puyol comme à M. Pourrat, est de la plus haute importance et corrobore singulièrement l'affirmation de Busch, qui fait de Thomas a Kempis l'auteur de l'immortel chef-d'œuvre. A notre avis, l'état actuel de la science ne permet plus guère de doute sérieux à ce sujet. C'est ce que nous espérons montrer un jour (1).

Le chapitre x traite de Pierre d'Ailly et surtout de Gerson, sur lequel M. Pourrat s'étend longuement. Assurément nous ne méconnaissons pas les bons côtés du chancelier de Paris, mais il nous est impossible de souscrire au jugement de M. Pourrat, qui voudrait faire de lui un « *grand* mystique ». Encore bien moins pouvons-nous accorder que ses spéculations « sont toujours inspirées et régies par la théologie la plus sûre ». Il ne faut pas oublier que Gerson est nominaliste, pour ne rien dire de son gallicanisme. Avec Occam et Pierre d'Ailly, il place à la base de sa morale ce principe faux que « rien n'est juste ni injuste en soi ; c'est la volonté divine qui rend nos actions bonnes en les permettant ou mauvaises en les défendant. C'est le vouloir divin qui décide souverainement du bien et du mal : est bien ce qu'il veut, est mauvais ce qu'il ne veut pas. Rien n'est mal en soi, un acte est péché uniquement parce que Dieu l'a défendu et nullement parce qu'il est opposé à la loi éternelle qui est en Dieu (2) ». D'où Gerson tire cette conséquence exorbitante que « les choses étant bonnes parce que Dieu veut qu'elles soient telles, si Dieu ne les voulait plus ou les voulait autrement, cela même deviendrait le bien (3) ». Système désastreux pour la morale et qui ébranle toute certitude.

Si l'œuvre de Gerson présente de bons côtés, on ne saurait pourtant la louer sans réserve. M. Pourrat fait grand cas de sa « réaction contre les excès de la spéculation et contre la fausse mystique ». Nous avons vu plus haut à quel point Gerson s'est trompé au sujet de sainte Brigitte et de sainte Catherine de

(1) Nous recommandons vivement à M. Pourrat de corriger la devise flamande de Thomas a Kempis qu'il cite à la page 387. Telle qu'il la donne, elle ne manquera pas d'exciter l'hilarité de tous ceux qui comprennent tant soit peu la langue flamande.

(2) Nous empruntons cet exposé à M. Pourrat lui-même, qui le donne à la page 401 au sujet de Pierre d'Ailly, en reconnaissant que « Gerson accepte aussi cette doctrine ».

(3) *Gersonii Opera*, t. I, col. 147.

Sienne. Quant à ses attaques contre Ruysbroeck, Denys le Chartreux les a caractérisées d'un mot sévère mais juste, en les qualifiant d' « acrimonieuses et erronées » (*acriter nimis et non vere*) (1).

Pour ne pas prolonger davantage ces pénibles observations auxquelles l'ouvrage de M. Pourrat nous condamne, bornons-nous à un dernier point. A la page 476 l'auteur s'exprime de la sorte : « Denys le Chartreux semble avoir été le premier à distinguer formellement deux sortes de contemplation : celle qu'avec l'aide de la grâce on peut acquérir par ses propres efforts et *qu'il appelle* contemplation *active* ou *ordinaire*, et celle qui constitue l'état mystique proprement dit et qu'atteignent seuls ceux qui y sont appelés ». Une note renvoie au *De fonte lucis et semitis vitae, cap. VIII.* M. Pourrat suit ici aveuglément le P. Poulain, dont il reproduit la référence fautive ; le *De fonte lucis* n'est pas divisé par chapitres, mais par articles. A l'article VIII il n'y a pas trace de *contemplation active*, pas plus d'ailleurs que dans les autres opuscules de Denys. En revanche, le « Docteur extatique » y déclare de la façon la plus nette qu'il ne faut pas d'appel spécial pour être élevé à la contemplation mystique, mais que l'âme, suffisamment préparée, *doit* aspirer à cette union. Nous donnerons le texte plus loin. Le P. Poulain a reconnu plus tard qu'il s'était trompé et que Denys le Chartreux n'a pas parlé de contemplation active (2).

En terminant, nous ne croyons pouvoir mieux faire que d'emprunter à M. Pourrat une excellente remarque. Elle se trouve à la fin de sa préface : « Rien, dit-il, ne saurait vraiment suppléer le contact avec le texte même des auteurs spirituels. » On ne peut donner de meilleur conseil aux lecteurs. Si le livre obtient ce résultat de réapprendre aux âmes modernes à fréquenter les auteurs spirituels du moyen-âge, il aura rendu un immense service. C'est le succès que nous lui souhaitons de tout cœur.

Dom J. Huyben, O. S. B.
Abbaye Saint-Paul,
Oosterhout (Hollande).

(1) *Dionysii Carthusiani opera omnia*, t. XVI, p. 493 (éd. Tournai, 1902).
(2) M. le chanoine Saudreau avait déjà fait cette remarque (*l'État mystique*, 2e éd., p. 109).

TEXTES ANCIENS

La tradition mystique au moyen âge

Nous voudrions grouper ici quelques textes du moyen âge qui établissent l'unanimité de la tradition affirmant la continuité de la vie ascétique et mystique. Le travail a été fait déjà en grande partie par M. le chanoine A. Saudreau dans son excellent ouvrage *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité,* qui vient de paraître en 3e édition et que nous recommandons chaudement à nos lecteurs. On y trouvera des extraits des auteurs suivants : saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, l'auteur de l'*Echelle du cloître*, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, David d'Augsbourg, Rodolphe de Biberach, Jacques de Milan, Henri de Baume, Tauler, Suso, saint Vincent Ferrier, Gerson, saint Laurent Justinien et Thomas a Kempis. *La Vie Spirituelle* a déjà signalé la doctrine de saint Thomas, de Louis de Blois, de Walter Hilton, de Louis Barbo et de Jean Mauburne. On pourrait allonger la liste indéfiniment. Voici quelques textes qui pourront être ajoutés à ceux qui précèdent.

Sainte Hildegarde

Vers 1163, la voyante de Bingen écrivait dans son livre *Des Œuvres divines* : « Quiconque (*quilibet*), par une humble soumission à Dieu et avec l'aide de la grâce, parvient à triompher de ses vices et à terrasser le démon, et, embrasé par l'Esprit-Saint, élève son âme en haut pour fixer son regard sur le Seigneur, devient l'émule des anges bienheureux ; comme eux *il voit Dieu fréquemment dans la contemplation,* avec toute l'ardeur de son cœur (2). »

(1) Paris, Amat ; Arras, Brunet ; Angers, Grassin.
(2) *Liber divinorum operum*, p. I, visio I, c. VI (Migne, P. L., t. 197,

La sainte rejette d'ailleurs la théorie de la perception immédiate de Dieu. Après avoir rappelé le texte de l'Exode, c. XXXIII (*Non enim videbit me homo et vivere poterit*), elle fait dire à Dieu : « L'homme mortel ne saurait subsister s'il voyait le resplendissement de ma divinité. Tant qu'il porte le fardeau de la mortalité, je ne me montre à lui que sous des ombres, comme l'artiste qui représente les choses invisibles sous des images sensibles. Si tu m'aimes, ô homme, je t'enserrerai dans mes bras et je t'embraserai du feu du Saint-Esprit. Regarde-moi d'un œil limpide, apprends à me connaître dans la foi, et alors, de mon côté, je serai avec toi (1). »

Dans un autre endroit (2) elle dit que la contemplation se fait « par les fenêtres de la foi ».

Sainte Elisabeth de Schönau

A la même époque sainte Elisabeth de Schönau donnait ces conseils aux religieux : « Purifiez les yeux de votre cœur afin de pouvoir les élever à la contemplation de la lumière où habite Celui qui est votre vie et votre rédemption.

« Ce qui purifie les yeux du cœur et les rend susceptibles d'être élevés à la vraie lumière, c'est le renoncement aux soucis du siècle, la mortification de la chair, la contrition du cœur, la confession fréquente et sincère de ses fautes, et les larmes de la pénitence.

« Et quand toute impureté aura été ainsi expulsée, voici ce qui élève les yeux en haut : la méditation de l'admirable essence de Dieu, le regard fixé sur la vérité sans mélange, une prière pure et intense, la jubilation de la louange et un désir ardent de posséder Dieu.

« Appliquez-vous à ces exercices, soyez-y fidèles, et *marchez à la rencontre de la lumière vivifiante qui s'offre à vous comme à des fils et qui, d'elle-même* (*ultro*), *se répand dans vos âmes.* Détachez votre esprit du souci de vous-mêmes et portez-le vers

col. 745). Nous nous sommes assuré que le texte de Migne est bien conforme en cet endroit aux manuscrits originaux. Même remarque pour la citation suivante.

(1) *Scivias*, p. III, visio XI (Migne, P. L., t. 197, col. 718).

(2) *Liber vitae meritorum*, l. II, c. XXXV (Card. Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII, p. 78).

ce que vous venez d'entendre, *et votre âme sera remplie d'une lumière divine*; vous serez des fils de lumière, semblables aux anges qui ne cessent d'aspirer vers leur Créateur et de faire refluer vers leur principe la vigueur de leur contemplation (1). »

Sainte Gertrude

Pour ce qui regarde sainte Gertrude et ses compagnes, les deux Mechtilde, nous nous bornerons à citer ce trait de sa vie, qui a été rappelé par Madame l'Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes au chap. IV de son ouvrage (Que l'union avec Dieu, bien que proposée à tous les chrétiens, est néanmoins une grâce) : « Nous constatons, dit l'auteur en parlant des moniales d'Helfta, que pour ces saintes âmes il n'était point de repos, jusqu'au jour où le don (ainsi exprimaient-elles la vie unitive) fut acccordé à quelqu'une d'entre elles (2). » Et voici les paroles de sainte Gertrude : « Accordez-moi, ô source de tous les dons, d'immoler sur l'autel de mon cœur le sacrifice de la jubilation, afin que j'obtienne, tant pour moi que pour tous vos élus, la grâce d'expérimenter souvent cette douce union et cette douceur unifiante, qui jusqu'à cette heure m'était demeurée à peu près inconnue. Quand je considère ce qu'était ma vie avant ce jour et ce qu'elle a été depuis, je dois proclamer en vérité que ce fut là un bienfait tout gratuit et que je n'avais aucunement mérité. Dès lors vous me donnicz cette connaissance plus lumineuse de vous-même, qui faisait que je me trouvais plus touchée par la douce tendresse de votre familiarité que je ne l'aurais été par les châtiments de votre justice (3). »

Bienheureuse Angèle de Foligno

« Ecoute, mon fils, crois fermement ce que je vais te dire.
« Celui qui cherche la route et l'approche de Dieu, celui qui

(1) *Liber viarum Dei*, X (éd. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth von Schönau*, Brünn, 1884, p. 93-94).

(2) *La Vie Spirituelle et l'Oraison d'après la sainte Écriture et la tradition monastique* (éd. Mame, 1921, p. 45).

(3) *Revelationes Gertrudianae* (éd. des Bénédictins de Solesmes, t. I, p. 62).

veut jouir de Dieu dans ce monde et dans l'autre, que celui-là connaisse Dieu en vérité, non pas par le dehors et superficiellement, qu'il ne s'arrête pas aux paroles dites ou écrites, ou aux analogies tirées des créatures... L'âme qui a la sagesse ne se soucie pas de connaître Dieu par la considération superficielle des apparences. Elle veut le connaître en vérité ; elle veut *expérimenter* ce qu'il vaut, *sentir* le goût de sa bonté. Pour cette bonté immense, en le connaissant elle l'aime, en l'aimant elle le désire. Et le souverain Bien se donne à elle, et l'âme le sent : elle goûte sa douceur et jouit de sa délectation : et l'âme participe au souverain Bien. Blessée du souverain Amour, blessée et brûlante, elle désire tenir Dieu: elle l'embrasse, elle le serre contre elle et se serre contre lui ; et Dieu l'attire avec l'immense douceur, et la vertu de l'amour les transforme l'un dans l'autre... Or, cette connaissance profonde, l'âme ne peut l'avoir ni par elle-même, ni par l'Écriture, ni par la science, ni par aucune créature ; ces choses extérieures peuvent disposer l'âme à la connaissance ; mais la lumière divine et la grâce de Dieu peuvent seules l'y introduire. Pour obtenir de Dieu, souverain bien, souveraine lumière et souverain amour, cette connaissance, je ne connais pas de voie plus sûre et plus courte (*citius vel facilius*) qu'une prière pure, continuelle, humble et violente; une prière qui ne sorte pas seulement des lèvres, mais de l'esprit et du cœur, et de toutes les puissances de l'âme, et de tous les sens du corps : une prière pleine d'immenses désirs, qui supplie et qui se précipite sur son objet (1). »

Sainte Brigitte

« Il y a deux vies, enseigne sainte Brigitte : celle de Marie et celle de Marthe. La première conduit à la contemplation des choses célestes ; c'est la meilleure part... Dans la vie spirituelle, celui qui désire être Marie dans la perfection, doit commencer par être Marthe en travaillant à mon honneur corporellement ; il faut qu'il sache d'abord résister aux désirs de la chair et aux tentations du démon ; ensuite il pourra sans hésitation s'élever au degré de Marie. » Puis, après avoir énuméré toutes les qua-

(1) *Vita*, c. XIII, n. 161 (*Acta SS.*, t. I Jan., p. 213; traduction d'Ernest Hello). Tout ce magnifique chapitre serait à citer.

lités que doit posséder l'âme contemplative, la sainte ajoute : « Il faut que Marie ait du feu pour réchauffer et éclairer ses hôtes (ses pensées et les mouvements de son cœur). Ce feu, c'est l'ardeur du Saint-Esprit. Car il est impossible de renoncer à sa volonté propre, à l'amour charnel des parents ou à l'attachement aux richesses, si ce n'est sous l'influence de la motion et de l'ardeur du Saint-Esprit (*nisi Spiritus Sancti operante instinctu et calore*). Bien plus, quelque parfaite qu'elle soit, Marie ne peut ni embrasser cette vie bienheureuse, ni y persévérer, si le Saint-Esprit ne lui communique son amour et ne l'instruit. Elle devra se rappeler que Dieu l'a créée pour qu'elle l'honore par-dessus tout, qu'il est né de la Vierge pour lui enseigner la route du ciel, etc. Mais toutes ces pensées demeurent comme enveloppées de ténèbres, *si elles ne sont pas illuminées par le feu du Saint-Esprit. Pour obtenir ce feu* et le garder, une fois obtenu, il faut que l'âme contemplative apporte du bois sec pour alimenter ses flammes, c'est-à-dire qu'elle veille avec soin sur les mouvements de la chair et qu'elle mette toute sa diligence à multiplier ses œuvres de piété et ses prières ferventes, dans lesquelles le Saint-Esprit se complaît (1). »

Notons aussi que sainte Brigitte n'admet pas la vision intuitive sur terre. Voici les paroles qu'elle met dans la bouche du Seigneur : « L'homme ne peut me voir sans mourir. Les prophètes eux-mêmes ne m'ont pas vu tel que je suis dans la nature de ma divinité (2). »

Sainte Catherine de Sienne (3)

Résumant toute la doctrine de son *Dialogue*, sainte Catherine s'exprime de la sorte : « Je t'ai exposé (c'est Dieu qui parle) comment l'on montait ce pont (le Verbe incarné) par trois degrés... Je t'ai représenté ces trois degrés sur le corps

(1) *Revelationes*, l. VI, ch. 65 (éd. Cologne, 1628, p. 410-414).

(2) *Ibid.*, l. V, interr. 11 (p. 324).

(3) M. Pourrat, p. 314, hésite à admettre, sur la foi du bienheureux Raymond de Capoue, que sainte Catherine ait dicté son Dialogue pendant l'extase. Il se demande aussi si les secrétaires n'y auraient pas mis du leur. Ces deux suppositions doivent être écartées. Cf. la Préface du *Dialogue de sainte Catherine de Sienne*, trad. nouv. par le R. P. J. Hurtaud, O. P.

même du Verbe, par les pieds, par le côté, par la bouche, correspondant aux trois états de l'âme : l'état imparfait, l'état parfait, et l'état très parfait, dans lequel l'âme atteint l'excellence de l'amour unitif. Dans chacun de ces états, je t'ai indiqué ce qui détruit l'imperfection et procure la perfection; *quelle voie il faut suivre pour y arriver* (1). »

« Dans le premier degré, en dégageant ses pieds des attaches terrestres, l'âme se dépouille du vice; dans le second, elle s'emplit d'amour et de vertu; dans le troisième, elle goûte la paix. Ainsi le pont a trois gradins, *et il faut passer par les deux premiers pour arriver au dernier* (2)...

« Ces trois états se peuvent rencontrer et se rencontrent séparément en des personnes différentes, mais on peut aussi parfois les trouver réunis dans une seule. Ils sont dans une seule et même personne, quand celle-ci *avance dans cette voie sans interruption*, et s'élève de l'état servile à l'état d'affranchi, et de l'état d'affranchi à l'état de fils (3)...

« Jusqu'ici je t'ai montré de différentes manières comment l'âme sort de l'imperfection et s'élève à l'amour parfait (troisième état). Je t'ai dit et je te répète *qu'elle y parvient par la persévérance*, en s'enfermant dans la maison de la connaissance d'elle-même. Cette connaissance d'elle-même doit être accompagnée de la connaissance de Moi-même, pour qu'elle ne tombe pas dans le trouble et la confusion (4)...

« Je t'ai appris à quels signes l'on reconnaît que l'âme a atteint la perfection de l'amour d'amitié, de l'amour filial. Je veux te découvrir maintenant quelle douceur l'âme goûte en moi, tout en demeurant dans son corps mortel. Dès qu'elle est parvenue au troisième état, *dans cet état même elle acquiert le quatrième état, qui n'est pas séparé du troisième, mais lui est si étroitement uni que l'un est inséparable de l'autre*, de même que l'amour qu'on a pour Moi ne saurait exister sans l'amour du prochain. *C'est un fruit produit par ce troisième état* de parfaite union contractée par l'âme avec Moi, où elle reçoit ma Force... A ceux-là je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux, tandis que dans les autres je m'en vais et je reviens, non

(1) *Dialogue*, Conclusion, ch. 1 (trad. Hurtaud, t. II, p. 322).
(2) *Ibid.*, p. 88.
(3) *Ibid.*, p. 191-192.
(4) *Ibid.*, p. 247.

que je leur retire ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence. Avec ces très parfaits, parvenus à la grande perfection et qui sont morts entièrement à toute leur volonté, je n'agis pas de la sorte. Sans interruption je me repose en eux et par ma grâce et par l'expérience que je leur donne de ma présence (1)... »

M. Pourrat, p. 316, cite ce dernier passage et remarque à bon droit que « cette notion de *l'union mystique transformante* est l'une des meilleures qui aient été données ». D'où il faut conclure que l'union mystique transformante est le terme normal de la vie spirituelle.

Le bienheureux Ruysbroeck

Parlant de l'union mystique, Ruysbroeck se demande « pourquoi tous les hommes bons n'arrivent pas jusque-là (2) ». « Vous me demanderez peut-être pourquoi tous les hommes bons n'arrivent pas à l'expérience de ces choses. Remarquez bien maintenant, je vais vous en dire la cause et le pourquoi. C'est qu'ils ne répondent pas à la motion divine avec abnégation d'eux-mêmes. Ils ne se mettent pas en face de la présence de Dieu avec une application vivante et ils sont peu soucieux de se connaître eux-mêmes. Aussi restent-ils toujours plus extérieurs et multiples qu'intérieurs et simples, agissant plutôt par bonne coutume que par affection intime. Ils regardent plus aux formes extraordinaires, à l'importance et à la multiplicité des bonnes œuvres, qu'à l'intention et à l'amour de Dieu. Voilà pourquoi ils restent extérieurs et multiples et ne savent pas reconnaître que Dieu vit en eux avec la plénitude de ses grâces. »

Au chapitre suivant le grand mystique nous apprend « comment doit agir l'homme intérieur pour arriver à atteindre l'union sans intermédiaire ».

Jean de Scoonhoven

Dans un sermon qui n'est tout entier qu'une invitation à

(1) *Dialogue* (trad. Hurtaud, t. I, p. 266-268).

(2) *Livre de la plus haute vérité*, ch. VII (trad. des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. II, 2e éd., p. 210).

tendre sans cesse à l'union mystique, Scoonhoven fait ces remarques : « Si la grâce de la contemplation n'est donnée qu'à un petit nombre, c'est parce que l'expérience de ce sentiment merveilleux et suave n'est accordée qu'aux personnes très spirituelles et apaisées. » Et un peu plus loin, après avoir parlé du sommet de la contemplation, il ajoute que l'on y parvient par quatre degrés. Le premier degré est constitué par la fuite du péché et de tout ce qui obscurcit, ternit ou enchaîne l'âme : « Toutes ces choses nous rendent dissemblables avec Dieu ; elles empêchent l'âme raisonnable d'être élevée, *conformément à la règle et à la loi établie par Dieu,* au-dessus des choses de ce monde, jusqu'à cet avant-goût de la béatitude du ciel (1). »

Denys le Chartreux

Nous donnerons ici l'article VIII du *De Fonte lucis* auquel M. Pourrat a fait allusion. « Seul le péché sépare la créature raisonnable de Dieu et empêche le Saint-Esprit de répandre sur elle ses dons. C'est pourquoi, une fois que l'âme s'est purifiée de ses vices, qu'elle a discipliné les mouvements déréglés de ses passions et s'est débarrassée des restes du péché, c'est-à-dire de la propension au mal, elle est dès lors capable d'être illuminée d'en haut, elle est apte à recevoir le rayon de la sagesse salutaire, à être inondée des clartés de la contemplation et élevée à la jouissance des choses divines et éternelles. Ainsi donc, quand l'homme s'est livré aux exercices de la voie purgative de la manière que nous avons dite, il doit sans plus tarder entrer dans la voie illuminative, s'y exercer et y progresser.

« Or la voie illuminative consiste en ce que l'esprit est

(1) Comme le texte est inédit, nous le reproduisons ici en latin d'après le ms. 15129 de la Bibliothèque royale à Bruxelles. Il est emprunté au « Sermo fratribus in Windesim, qui incipit *Venite ascendamus* ». Fol° 70ᵛ : « Haec gratia contemplationis paucis datur quia nonnisi valde spiritualibus personis et quietis huiusmodi mirabilis et suavis affectus experienta conceditur... » Et fol° 74ᵛ : « Ista omnia [errorum tenebrae, peccatorum maculae et servitus] sunt dissimilitudines quibus rationabilis mentes impediuntur ne *regulariter divina lege* ad supersubstantiales beatitudinis participationem super mundana ferantur. »

appliqué ou occupé à la contemplation des sublimes réalités de Dieu, principalement à la contemplation de l'auguste trinité, de la Divinité absolument simple dont la beauté dépasse tout, des biens célestes, des vérités surnaturelles de la foi chrétienne et des choses spirituelles. Comme tout notre bonheur futur consiste dans la vision claire, immédiate et intuitive de ces réalités, nous devons tendre ici-bas à nous rapprocher tous les jours de cette contemplation si parfaite, en progressant dans l'illumination de la foi, dans le don de sagesse, dans la connaissance de la Vérité suprême et incréée et des choses divines.

« Alors Dieu, dont la richesse et la munificence sont sans bornes, qui est par essence sagesse infinie et lumière que rien ne saurait égaler ni circonscrire ; voyant l'âme purifiée, ornée d'humilité, de patience, de douceur, de chasteté, de justice et de toutes les autres vertus morales, et pressée du désir d'atteindre à la vérité, de se désaltérer à la fontaine de la sagesse et d'être illuminée d'en haut, s'empresse de son côté de faire resplendir sa face sur elle, de l'éclairer des rayons de la sagesse, se montrant à elle d'une façon plus claire et plus familière qu'auparavant, et lui découvrant les secrets intimes de son cœur. Sous l'influence de cette lumière l'âme pénètre les choses de la foi, leurs raisons et le lien qui les unit entre elles, et joyeuse elle chante ce cantique de la reconnaissance : « Je « bénirai le Seigneur qui m'accorde l'intelligence. »

« Combien cette grâce est précieuse et désirable, c'est ce qu'exprime le prophète quand il dit : « Bienheureux l'homme que vous instruisez vous-même, Seigneur, et à qui vous enseignez votre loi ». C'est ce qui faisait dire également à saint Jean s'adressant aux âmes purifiées : « Son onction vous instruit de toutes choses (1). »

Dom J. Huyben, O. S. B.

(1) *Dionysii Carthusiani, Opera omnia*, t. XLI, p. 105-106.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).